DER

GERMANISCHE HIMMELSGOTT

VON

R. MUCH.

HALLE a. S.
MAX NIEMEYER.
1898.

SONDERABZUG AUS: ABHANDLUNGEN ZUR GERMANISCHEN PHILOLOGIE.
FESTGABE FÜR RICHARD HEINZEL.



DER GERMANISCHE HIMMELSGOTT.

Von R. Much.

Einen der wesentlichsten Fortschritte der deutschen Mythologie seit der Zeit ihres Begründers bedeutet die Erkenntnis, dass die religiösen Vorstellungen des Heidentums nicht nur nach Stämmen und nach gesellschaftlichen Schichten verschieden, sondern auch zeitlich in fortwährendem Flusse begriffen waren. Und nichts hat diese Erkenntnis so sehr gefördert, als Müllenhoffs Entdeckung, dass Wôdan erst infolge einer Umwälzung der Herrscher im germanischen Götterstaate geworden ist an Stelle eines älteren in urgermanischer und vorgermanischer Zeit verehrten Himmelsgottes. Damit war der Punkt gegeben, von dem aus die ganze germanische Götterwelt auf ihre geschichtliche Entwicklung untersucht werden konnte.

Dies ist nun freilich nicht in vollem Umfange und noch weniger in der richtigen Art geschehen. Statt schrittweise vorzugehen und die gefundenen Pfade vorsichtig zu verfolgen, liess man sich durch die Freude an jener Entdeckung verleiten, nun alle möglichen Gestalten für den Himmelsgott auszugeben. Kauffmanns 'grosser Waldgott' kennzeichnet besonders deutlich die Holzwege, auf die man dabei geraten ist, deren Waldeinsamkeit indessen dem Gotte und seinem Propheten kein dritter zu stören Lust zeigen dürfte. Darum ist auch eine Warnung vor solchen besonders augenfälligen Verirrungen kaum nötig. Weniger gilt dies von dem Versuche, Baldr, Freyr und Heimdallr aus dem Himmelsgotte abzuleiten, der zumal von Mogk unternommen worden ist, und von der Ansicht desselben Forschers, dass auch Loki und Wôdan aus eben diesem sich abgeschieden haben. Denn hier liegt der Irrtum nicht so klar zutage.

Dass es gegenüber allzu ungestümem Vordringen auch an Rückschlägen und Rückschritten nicht fehlen konnte, ist nahezu

selbstverständlich. Zu diesen gehört es, wenn Bremer, IF. 3, 301 f. behauptet, stets sei Wôdan der Haupt- und Himmelsgott, Tîwaz allein der Kriegsgott der Germanen gewesen. Dies ergebe sich daraus, dass die Gleichung von *Zîo, Týr, Tîg* mit *Ζεύς* und *Dyâus* eine haltlose sei. — Als ob es nur auf diese ankäme! Die Bestimmtheit, mit der etwas behauptet wird, kann im übrigen einen Beweis nicht ersetzen. Immerhin aber wird uns, ehe wir weiter umblicken, die Mühe nicht erspart bleiben, zu untersuchen, ob Müllenhoffs Ansicht von einem Thronwechsel im germanischen Götterstaate begründet ist oder nicht.

Dass immer noch eine Möglichkeit besteht, zwischen *Jū-piter, Ζεύς, Dyâus* und dem in Betracht kommenden germanischen Götternamen eine Brücke zu schlagen, hat zuletzt Koegel, Gesch. d. d. Lit. I, 1, 14, Anm. 2 im Anschluss an Streitberg, IF. 1, 513 f. gezeigt, indem er darauf hinwies, dass germanischem *tīw-* idg. *djew-*, jene Stammform, die auch im Italischen (*jov-*) verallgemeinert worden ist, zugrunde liegen könne. Wir hätten dann den Götternamen als germ. **Tīwz*, d. h. als kons. Stamm, anzusetzen. Daneben müssen wir aber doch auch mit der Möglichkeit rechnen, dass der Einklang von aisl. *Týr* mit dem Sing. *týr* von *tívar, tífar* 'die Götter', der in zahlreichen Zusammensetzungen — eigentlichen und uneigentlichen — wie *sigtýr, hangatýr, veratýr* belegt ist, nicht auf Zufall beruht. Dann ist, wie ausser Bremer a. a. O. auch Kluge, Et. Wb.[5] S. 72 und Verf., Beitr. 17, 168 gethan haben, **Tīwaz* anzusetzen, das zusammen mit aind. *dēvás,* lat. *deivos,* kelt. **dēvos,* lit. *dë̃vas* auf idg. **deiu̯os* zurückgeht.

Wenn aber unter einer Vielheit von Göttern einer 'der Gott' schlechtweg heisst, kann es nur ein hervorragender gewesen sein. Das erkennt auch Kretschmer, Einleit. i. d. Gesch. d. gr. Spr. S. 78 an, indem er sich den Sachverhalt so vorstellt, dass ein hervorragend kriegerischer Stamm der Germanen seinen *praecipuus deorum,* den er zugleich als *praesul bellorum* verehrte, schlechthin als 'Gott', **Tīwaz,* eigentlich 'Himmlischer', bezeichnet habe. Nur leugnet Kretschmer, dass es sich dabei um gemeingermanische Vorstellungen handle. Der Ausgangspunkt des Tīwaz-Kultes sei bei einem südgermanischen Volk zu suchen, dort sei der Kriegsgott als Hauptgott verehrt worden. Als der Dienst des Tīwaz auch zu anderen Stämmen drang, sei dieser hier neben andere Götter zu stehen gekommen, denen er untergeordnet wurde. So erkläre sich die geringe Rolle, die Týr im skadinavischen Götterhimmel



spiele. Vielleicht im Zusammenhang hiermit stehe es, dass **tīwaz* bei den Südgermanen seine appellative Bedeutung aufgegeben habe und in dieser durch ein neu geprägtes Wort, got. *guþ,* ahd. *got*, ersetzt worden sei. — Allein warum das Wort *Gott,* für das aus dem übrigen germ. Sprachschatze eine Deutung jedenfalls nicht zu finden ist, eine Neuprägung sein soll, ist nicht einzusehen, und ebenso wenig, warum gerade eine südgermanische, da doch auch das Altnordische *guð, goð* aufweist. Dass das Südgermanische die Entsprechung zu aisl. *tívar* früher als infolge der Einführung des Christentums verloren habe, ist ebenfalls unerweisbar; denn was besitzen wir überhaupt an südgerm. Sprachdenkmälern, in denen sich solch ein entschieden heidnischer Ausdruck vorfinden könnte? Der nordische Týr aber wird seinen Namen als ein Erbstück aus der Zeit höherer Machtfülle fortbewahren. Uebrigens ist die Rolle des Týr auch keine geringere, als es die des Zîo, Tîʒ in der letzten Zeit des Heidentums gewesen ist, in der bei Nord- und Südgermanen Óðinn, Wôdan ihn weit überragte. Wer für ältere Zeit gleichzeitig dem Norden Wōdanaz, dem Süden Tīwaz als Hauptgötter zuweist, trägt auch der Thatsache nicht Rechnung, dass uns gerade Wôdan — unter anderem Namen — als Hauptgott der Kelten und eines Teiles der Thraker begegnet.

Was für Befugnisse der Gott im übrigen hatte, den die Germanen als den **tīwaz* schlechtweg bezeichneten, wird freilich nicht sofort klar, aber auf einen Himmelsgott zu raten liegt nahe genug. Man beachte, dass sich auch die Litauer unter *dẽvas, dẽvaitis* schlechtweg hauptsächlich den Donnernden vorstellen, s. J. Grimm, DM. S. 153.

Germ. **Tīwaz* als Göttername könnte aber noch anderen Ursprunges sein als aus einem Appellativum der Bedeutung 'Gott'. Denn idg. **dei̯u̯os* heisst nicht allein 'glänzend, himmlisch, Gott', sondern auch 'Himmel' selbst. Wenigstens liegt dieser Sinn im lat. *sub dīvo* vor, das ganz dasselbe besagt, was auch durch *sub iove* ausgedrückt werden kann. Dazu halte man finnisch *taivas* 'Himmel', dem lit. *dẽvas*, älter **deivas* zugrunde liegt. So kann es auch ein germ. **tīwaz* 'Himmel' gegeben haben, und daraus der Name des Himmelsgottes entsprungen sein. Ja, möglicherweise fliessen in seinem Namen gar **tīwaz* 'Gott' und **tīwaz* 'Himmel' zusammen.

Doch sehen wir von der Bedeutung des Namens *Týr* u. s. w. ganz ab. Wenn die Schwaben in ihren süddeutschen Sitzen ihre



Hauptstadt *Ciesburc* nennen und selbst *Cyuuari* d. i. 'Zīo-Verehrer' heissen, während bei ihnen, da sie als Semnonen noch in ihrer alten Heimat zwischen Elbe und Oder sassen, die eigentümliche Verehrung eines Gottes als *regnator omnium* dem fremden Beobachter besonders auffiel, ist man dann nicht nahezu gezwungen, mit Müllenhoff eben *Zīo* als den ahd. Namen jenes *regnator omnium* zu fassen? Gewiss wird man Laistner, Germ. Völkernamen, Württemberg. Vierteljahrshefte für Landesgesch. N. F. 1892, S. 2 ff. zugeben müssen, dass auch ein Volksname *Reciuuarii* denkbar wäre, und so können ganz gut einmal die von Kossinna seither schon aus der Römerzeit nachgewiesenen *Raetobarii*, *Rieszer* geheissen haben. Aber einfacher als mit Laistner eine Verstümmelung von *recia suapolant reciuuari suapa* einer Vorlage in *Cyuuari suapa* der Handschrift anzunehmen, ist es an und für sich, die Ueberlieferung gelten zu lassen. Nur ist *Cyuuari* nicht, wie auch noch Golther, Germ. Myth. S. 205 thut, als 'Ziuleute' zu übersetzen, und hat, worauf ich schon Beitr. 17, 85 hingewiesen habe, mit den Volksnamen auf *-varii* = 'Leute' nichts zu thun, gehört vielmehr zu den Personennamen auf idg. **-u̯oros*, griech. *-ορος*, germ. **-waraz*, wie *Θέωρος*, *Fréawaru*, bedeutet also 'Verehrer des Zīo'. Dass an der handschriftlichen Ueberlieferung als dem Richtigen festzuhalten ist, geht schon daraus hervor, dass die *Cyuuari* so vortrefflich zu einem Hauptorte des Volkes *Ciesburc* = 'civitas Augustensis' passen. Laistners Ansicht, dass aus dem einmal verderbten *Cyuuari* die Gelehrsamkeit den Namen *Ciesburc* für Augsburg gefolgert habe, ist so gekünstelt, dass sie nicht ernst genommen werden sollte. Von Golther, Germ. Myth. S. 205 f. freilich, dem es in den Kram passt, wenn ein deutschmythologisches Zeugnis sich als unecht erweist, wird sie mit Behagen aufgegriffen und nur ein wenig anders gewendet. Mit Bezug auf die aus J. Grimm, DM. S. 269 ff. bekannten 'Excerpta ex Gallica historia' heisst es bei ihm in teilweiser Anlehnung an die Ausführungen Laistners: 'Im karolingischen Zeitalter entstand eine fabelhafte Chronik von Augsburg. Die Stadt ist eine Gründung der Schwaben, die lang vor den Römern da gesessen haben sollen. Das Römerheer, die *legio Martia*, erlitt eine schwere Niederlage bei Augsburg. Ziesburg scheint in Anlehnung an Eresburg ersonnen: während Karl die Eresburg bezwang, brach sich die römische Macht an der Ziesburg. Dem Augsburger war für *dies Martis* der schwäbische Ziestag und der bairische Ertag

geläufig; so mochte er sich das Verhältnis *Ertag, Eresburg : Ziestag, Ziesburg* ausdenken. Als Bewohner der von der legio Martis belagerten Stadt ergaben sich dem gelehrten Chronisten *Marticolae Ziuuari*'. Dass *Cyuuari* und das in ein altes Verzeichnis von Städtenamen der Germania prima geratene *Civitas Augustensis id est Ciesburc* mit jener fabelnden Chronik in irgend einer Beziehung stehen, ist zwar nicht bekannt, man sieht also nicht ein, wieso sie auf das Kerbholz desselben Gelehrten kommen sollen, der die Chronik verbrochen hat. Und in welch grossartigem Lichte erscheint dieser weiter noch, der sogar den Irrtum J. Grimms, dass *Ertag*, *Erchtag* und *Eresburg* denselben Götternamen enthalten, vorausahnt, obwohl sich zu seiner Zeit beide Namen auch äusserlich noch stark unterschieden haben müssen, der ferner selbst auf so feine Aehnlichkeiten oder Gegensätze, wie die, dass, während Karl die Eresburg bezwang, sich bei Augsburg (allerdings nur nach seiner Erfindung!) die römische Macht brach, ganz wie Golther das entsprechende Gewicht zu legen verstand. Schade, dass er sich durch die Verwechslung von Belagerern und Belagerten doch ein kleines Versehen zuschulden kommen liess. — Uns eingehender mit dieser Art von Quellenkritik und mythologischer Forschung auseinanderzusetzen, ist ja kaum nötig.

Dass sich der Gesandte der Tenctern bei den Ubiern nach Tacitus, Hist. 4, 64 äussert: *redisse vos in corpus nomenque Germaniae communibus deis et praecipuo deorum Marti grates agimus*, hat vielleicht nicht allzuviel Beweiskraft. Möglicherweise soll hier nur gesagt sein, dass dem Mars vor allen Göttern zu danken sei: hatte doch der Krieg zu den begrüssten Erfolgen geführt. Auch der Bericht des Prokop, Bell. Got. 2,15, der von den Thuliten sagt: *τοῦτον (ἄνθρωπον) γὰρ τῷ Ἄρει θύουσιν, ἐπεὶ θεὸν αὐτὸν νομίζουσι μέγιστον εἶναι*, ist nicht eindeutig, da er sich auf Óðinn als Kriegsgott beziehen kann, vgl. Bugge, Studien 1, 344. Für wahrscheinlicher halte ich es immerhin, dass auch hier der Himmelsgott gemeint ist.

Ein anderer Name des germanischen Mars ist bekanntlich *Dings*, röm. germ. *Thingsus*; und er ist, wie unser *Dienstag*, nl. *Dinsdag*, beweist, örtlich sogar zu seinem Hauptnamen geworden. Er eignet zumal Franken und Sachsen, wie eben die Verbreitung dieses Wochentagnamens beweist. Auch die lat. Wiedergabe des Ortsnamens *Dinslaken* durch *lacus Martis* (Rhein. Antiqu. S. 575) verdient hier Erwähnung. Kauffmanns Versuch, Beitr. 16, 200,



den Mars Thingsus als einen blossen Schutzgott des cuneus auszugeben, verdient keine Beachtung, da ihn der Name *Dienstag,* in dem das Bestimmungswort Uebersetzung von *Mars* in *dies Martis* ist, allein schon widerlegt. Umso unbegreiflicher ist Kauffmanns Bemühen, als diese einzig richtige und einleuchtende Etymologie von *Dienstag,* die, wenn ich nicht irre, zuerst von Pleyte unter Berufung auf Cosijn in den Versl. en Mededeel. der k. Ak. Afd. Lett. 3. R. 2, 114 vorgetragen wurde, auch schon in der 4. Aufl. von Kluges Et. Wb. enthalten ist.

Freilich kennt sie sogar Golther in seiner deutschen Mythologie noch nicht. Und v. Grienberger, der sie kennt, verwirft sie ZföG. 47, 1007 und fasst *dins* aus *dings* als Gen. von *dinc* 'Gerichtsversammlung'. Das ist eine Erklärung, die gewiss zu erwägen wäre, wenn wir vom *Mars Thingsus* nichts wüssten. Kommt sie aber wirklich noch ernstlich in Betracht, da wir diesen kennen? Zum Ueberfluss beweisen mnl. *dinsendach,* mnd. *dingsedach,* dass das *s* hier nicht das der Genitivendung ist, ohne dass sie übrigens mit Bestimmtheit einen röm. germ. **Thingso* neben *Thingsus* anzusetzen erlauben; denn hier könnte der schwache Genitivausgang von den beiden vorausgehenden Tagnamen aus eingedrungen sein.

Wohl aber erweist mnl. *Dijsdach, Dijsendach* eine auf altem Akzentunterschied beruhende Nebenform von *Thingsus,* die got. als **Þeihs* (und **Þeihsa?*), urgerm. als **Þinhsaz* anzusetzen wäre, vgl. Jan te Winkel in Pauls Grundr. I, 705 (der nur — wie ich denke mit Unrecht — von einem Tag des *Thing* oder *Thîh* statt *Things* und *Thîhs* spricht), Pleyte, Versl. en Mededeel. der k. Ak. Afd. Lett. 3. R. 2, 114 und Siebs, ZfdPh. 24, 455, Anm. 1. Zu **Þingsaz* verhält sich dieses **Þinhsaz,* jünger **Þīhsaz,* genau wie got. *þeihs* N. 'Zeit' zu lgbd. *thinx* 'Versammlung'.[1])

---

[1]) Hierher könnten vielleicht auch die bair. Formen *Deichl, Deigl* und *Deixl,* neben dem regelrechten *Doifl, Duifl* für 'Teufel' üblich, gestellt werden. Bei Schmeller-Frommann, BWb.[2] 1, 589 ist dabei got. *Þeihô* 'βροντή, Donner' erwogen; und kommt dies für *Deichl* in Betracht (zu dem sich *Deigl* verhält wie unser mundartliches *stågl* zu *ståchl* 'Stahl'), so lässt sich *Deixl* aus obigem *dijs(dach)* und got. *Þeihs* verstehen. Man denke nur an die vielen Donner- und Wetterflüche. Im Niederdeutschen und als Lehnwort aus diesem im Nordfriesischen galt und gilt *Donner* geradezu als eine Bezeichnung für den biblischen Satan. Luthers 'Und wenn die Welt voll Teufel wär' wird von Chr. Johansen in die Amrumer Mundart übersetzt: '*Wan-a hial wearld fol donnarn wiar*', s. Möller, Aengl. Volksep. S. 21. Ebenso ist bei den

In welchem Sinne übrigens der Göttername **Þingsaz*, **Þinhsaz* zu verstehen ist, lässt sich schwer entscheiden, da der Stamm **tenqos-*, erhalten in unserem *Ding*, im Germanischen eine lange Bedeutungsentwicklung durchgemacht hat, s. Kluge, Et. Wb. s. v. *Ding*. Ursprünglich scheint an ihm der Begriff von 'Zeit' (vgl. noch got. *þeihs*, lat. *tempus*) zu haften, daneben aber auch noch der von 'Wetter, Himmelserscheinung'; denn got. *þeihvô* 'βροντή', lat. *tempestas*, asl. *tąča* (aus **tonča*) 'Regen' ist kaum ganz abseits zu stellen. Man kann deshalb beim *Thingsus* an einen Gott der atmosphärischen Vorgänge denken oder gar mit Heinzel, Ueber die ostgot. Heldensage (WSB. 119) S. 52 an eine Wandlung des Gottesbegriffes, die mit der Bedeutungsentwicklung beim Appellativum Hand in Hand ging. Jedenfalls deutet sein Name auf ein Wesen, dessen Befugnisse über die eines blossen Kriegsgottes hinausgehen.

Einen dritten Hauptnamen des Mars erweist das bairische *Erchtag*. Doch sind bisher alle Versuche, den Namen des Gottes aus diesem Tagnamen auszuscheiden und zu deuten, fehl geschlagen. Derjenige J. Grimms hat bekanntlich zur Aufstellung eines 'Schwertgottes' *Heru* geführt, für den auch die sächsische *Eresburg*, deren Name lateinisch durch *mons Martis* wiedergegeben wird, der ags. Runenname *ear* (thatsächlich *éar* = aisl. *aurr* 'humus', s. Grein, Spr. d. ags. Dichter 1, 255; vgl. got. *aurahi* 'Grab'?) und der gallische Göttername *Hesus* Zeugnisse abgeben sollten. In Wahrheit hat es einen solchen *Heru* niemals gegeben, und wenn er bestanden hätte, liesse sich mit ihm, der ein got. *Hairus* wäre, ein gall. Name *Hesus*, d. i. *Esus*, unter keiner Bedingung vereinigen, da eine gallische Entsprechung zu *hairus* einzig *kerus* lauten konnte. Und wie sollte man, von jenem nicht vorhandenen *ear* ganz abgesehen, den Verlust von anlautendem *h* in *Eresburg* und *Erchtag* und den Guttural in diesem Worte erklären, wenn *Heru* der Name des Gottes wäre? Mit Recht hat sich darum schon Glück, Die kelt. Namen S. 98, mit aller Entschiedenheit gegen Grimm ausgesprochen. Er schlägt seinerseits vor, *Eresburg*

Finnen *Perkele*, d. i. *Perkúnas*, der Donnergott der Litauer, zum Dämon und *Piru*, d. i. *Perun*, der Donnergott der Slaven, im christlichen Sinne zum Teufel gemacht, s. Comparetti, Kalewala S. 179. — Nur muss all dem entgegengehalten werden, dass es sich bei *Deixl* u. s. w. auch um willkürliche Entstellungen des Teufelsnamens handeln kann, den man, wie er ist, auszusprechen, Scheu empfindet, vgl. *Pfui Deitsch*! und ähnliches.

für *Erhesburg* zu nehmen, und vergleicht ir. *earg* 'heros, pugnator, Mars' = **erc.* Wäre indessen der Göttername als germ. **Erhaz* anzusetzen, so würde nichts verlockender sein, als ihn mit ir. *erc* 'heaven' zusammenzubringen. Aber der Name *Eresburg, Eresberg* ist viel zu oft belegt, als dass er für *Erhesburg, Erhesberg* stehen könnte. Und neben *Erchtag Eritag* begegnet *Irchtag Iritag*, und ersteres auf *Erh*(*es*)-, letzteres auf *Irh*(*in*)-*tag* (wobei *Irhin* Genitiv von *Erho* sein sollte) zurückzuführen, wäre zu gekünstelt.

Schwanken der Aussprache zwischen *e* und *i* vor *r* findet sich in bairischer Mundart im Hochton nur bei Umlaut-*e.*[1]) Mit einem solchen werden wir also hier zu rechnen haben. Das spricht auch gegen v. Grienbergers neueste Deutung von *Erchtag* als **Erchantag,* ZföG. 47, 1007 f.; denn der Vergleich mit *Iglasē* = mhd. **ëgelînsê* trifft kaum zu — schon wegen des Unterschiedes der Betonung — und um etwa an *kirtag* angereimt werden zu können, müsste *Erchtag* mit *kirtag* in fester Verbindung stehen und dürfte kein so ausserordentlich häufig gebrauchtes Wort sein. Auffallen müsste es ja doch auch — wenn von *erchan* auszugehen wäre — dass der Guttural nach *r* nirgends im ganzen Bereich unserer Mundart als *k* oder *kχ* erhalten und auch von dem stammhaften — nicht genitivischen — *n* des ersten Teiles keine Spur übrig wäre. Warum der Dienstag gerade der *erchantag* geheissen haben soll, wird auch nicht klar, während das Seitenstück so gut wie aller anderen Tagnamen auch hier eine Zusammensetzung mit einem Götternamen erwarten lässt.

Dass dieser keine Genitivendung mehr zeigt, ist nicht allzu auffallend. Ein Genitiv-*n* konnte ja wohl leichter schwinden als das von *erchan.* Aber auch ein *s* konnte ausfallen, wie nl. *zaterdag*, nd. *sâterdach*, engl. *saturday*, nd. md. *donrdaχ dunrdaχ* (Kluge, Et. Wb.[5] S. 75) zeigen. Auf bairischem Gebiet mochte einen solchen Ausfall auch der Umstand begünstigen, dass keiner der anderen bairischen Wochentagnamen ein Genitiv-*s* enthält. Ausserdem liesse sich ein konsonantischer Stamm nach Art von kelt. **arjaks*, ir. *aire* (gl. primas) 'Herr', Gen. *airech,* erwägen, bei dem schon im Ahd. die alte Genitivendung (*-es* oder *-os*) lautgesetzlich fehlen musste. Zufällig würde das hier erwähnte

---

[1]) Der Ansatz **Eraz* bei Weinhold, BSB. 1890, S. 612 ist daher aus einem doppelten Grunde unbrauchbar.

Beispiel auch den anderen Anforderungen, die gestellt werden müssen, genügen; aber ähnlicher Möglichkeiten giebt es wohl eine ganze Reihe. Die Entscheidung könnte nur ein inschriftliches Zeugnis bringen, geradeso wie uns ein solches erst das Wort *Dienstag* aufgeklärt hat.

Eresburg aber und *Erchtag* unter einen Hut zu bringen, scheint mir unmöglich: denn ersteres hat *ë* oder *ê*, letzteres *ė*, ausserdem enthält es einen Guttural. Auch mit ved. *aryă* 'zugethan, freundlich', einem beliebten Beiworte der Götter (auch kelt. in *Ario-manus*, *Ario-vistus*, *Ario-lica*, *Ario-briga*?), das Mogk in Pauls Grundr. I, 1055 beizieht, reichen wir hier nicht aus. Denn allerdings könnte sich aus *arja-* hochdeutsch *ėrge-* entwickeln, wie *ferge*, *scherge* aus **fario*, *scario* hervorgeht, und darin das *g* in bair. Mundart heute als Spirant auftreten. Statt *Eresburg* erwarten wir aber dann ein *Eriesburg*. Aus demselben *aryá-* will indess Mogk a. a. O. auch noch den angeblichen ags. Runennamen *ear* erklären. Dabei sehe ich ganz ab von der Frage, ob ai. *aryá-* nicht mit Uhlenbeck, Et. Wb. d. got. Spr. S. 9 zu got. *aljan* 'Eifer' zu stellen ist und idg. *l* enthält. — Wohl aber könnte in *Eresburg* ein mit lat. *erus*, *era*, alt *esa*, 'Herr, Herrin', avest. *aṅhus* und gall. *Esus* (falls nicht *Ēsus* das Richtige ist) verwandtes Wort stecken.

Seit Müllenhoff wird auch *Irmin* oder *Irmino* als einer der Beinamen des Himmelsgottes betrachtet. Als eines der Hauptzeugnisse für ihn gilt die Nachricht des Tacitus von der Einteilung der Germanen in die *Ingvaeones*, *Herminones*, *Istvaeones*, die ihren Stamm auf drei Söhne des Mannus zurückführten. Da die *Herminones* nach Plinius, HN. 4, 14 die Sveben in sich begriffen, die als Tīwazverehrer bezeugt sind, glaubte man in ihnen Nachkommen dieses Gottes, **Erminaz* also als einen seiner Namen verstehen zu dürfen.

Es wird, um die Stichhaltigkeit dieser Folgerung zu prüfen, von Nutzen sein, die germanische Ethnogonie bei Tacitus näher ins Auge zu fassen. Dass die Namen der drei Stammgruppen, die er aufführt, nicht aus Götternamen entsprungen sind, sondern umgekehrt die Namenheroen zu ihnen erst erfunden wurden, hat zuletzt Kossinna, IF. 7, 298 ff. am einleuchtendsten gezeigt. Auch die Verknüpfung eines solchen erfundenen Namenheros mit dem Stammgotte der betreffenden Völkerschaft — wie sie sich

deutlich bei dem Namen *Ing, Ingwi* vollzogen hat — ist nach seinen Ausführungen nicht auffallend und sonst noch mehrfach zu belegen.[1]) Den Einwand, dass die Namenformen mit der Endung *-aeones,* die Sievers, Ber. über die Verh. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1894, S. 137 auf *-aian-* urgerm. *-ējon-* aus *-ēijon-* = lat. *-ējus* (*Pompējus*), griech. *-ήιος* (*Καδμήιος*) zurückführt, auf Abstammung hinweise, sucht Kossinna zu widerlegen, indem er hier das *ae* auf griech. Quelle zurückführt, und in dieser ihm bereits den Lautwert *ĕ* zumisst. Auch brauche die Ableitung, wenn sie schon richtig überliefert sei, nicht notwendig nur patronymischen Charakter zu haben. Ich denke, dass sogar, sobald einmal die Vorstellung von der Abstammung des Volkes vom Heros eponymos feststand, in poetischer Sprache eine Neubildung wirklich patronymischer Art eingeführt werden konnte. Und *Herminones* lässt sich überhaupt nicht wohl als 'Söhne des **Erminaz*' deuten.

Vollständig zu billigen ist meines Erachtens auch, wenn Kossinna in Uebereinstimmung mit Marcks, Festschrift d. 43. Versamml. deutscher Philol. dargebracht von den höh. Lehranst. Kölns, Bonn 1895, S. 185 ff. die Verteilung der Stämme, die Plinius angiebt, für unverbürgt und auf Grund allgemeiner Angaben über die Wohnsitze der drei Stämme, wie sie Tacitus überliefert, von römischen Gelehrten vorgenommen hält. Ich denke, die behandelte Ethnogonie soll von Haus aus gar nicht für alle Germanenstämme ein Unterkommen schaffen, so gut die dänische, die allerdings ihrem Anherrn *Dan* einen Bruder *Angul* giebt, andere noch näher verwandte Nachbarvölker unberücksichtigt lässt. Daher denn auch der Widerspruch der *quidam,* von denen es Germ. 2 heisst: *pluris deo ortos plurisque gentis appellationes, Marsos Gambrivios Suebos Vandilios, affirmant, eaque vera et antiqua nomina,* d. i. jener Stämme — ihre Zahl ist mit den vier angegebenen Namen nicht erschöpft — die sich bei der ersten an Mannus anknüpfenden Ethnogonie übergangen sahen und deshalb mehrere und anders

---

[1]) Wenn es einen *Mercurius Arvernus* gab, so hat es damit wohl noch eine andere Bewandtnis. Hier ist der Beiname des Gottes bei Nachbarstämmen der Arverner aufgekommen, weil dieser bei letzteren besonders eifrig und in einem hochangesehenen Heiligtume verehrt wurde. So mag sich auch *Gautr,* d. i. 'der Gaute' — s. Kossinna, Beitr. 20, 29 — als Beiname des Óðinn erklären, der diesem bei nördlicheren Stämmen beigelegt worden sein wird zu einer Zeit, da der Wôdankultus, d. h. seine Verehrung als die des höchsten Gottes, im südlichen Skadinavien festen Fuss gefasst hatte.



benannte Göttersöhne haben wollten. Geschaffen ist jene Ethnogonie vom Standpunkte eines Stammes oder eines Verbandes von Stämmen, beispielsweise der Ingvaeonen. Dass dabei noch zwei andere Namen mitgenannt wurden, erklärt sich aus der Formelhaftigkeit der Dreizahl und aus den Eigentümlichkeiten der Langzeile mit ihren drei regelmässigen Stabreimen. Auch die Wahl der anderen Namen mag durch den Reim beeinflusst sein. Ausserdem liesse sich denken, dass man dabei befreundete oder angesehene Stämme auszeichnen wollte.

Eine Bestätigung all des Vorgebrachten wäre es, wenn sich zeigen liesse, welche Völkerschaften unter den *Ist(v)aeones, Ingvaeones, Herminones* zu verstehen sind.

Der Name der erstgenannten ist von Heinzel (s. Kossinna a. a. O. S. 301) und Laistner, Germ. Völkernamen S. 43 f. sehr ansprechend mit slav. *istovŭ, istŭ* 'wahr, echt' zusammengestellt worden, und dann liegt es allerdings nahe genug, in ihm jenen germ. Namen zu vermuten, von dem *Germani* die kelt. und lat. Uebersetzung ist. *Germani* ist bekanntlich ursprünglich der Name eines Stammes auf der linken Rheinseite, der *Germani Cisrhenani* Caesars, und auf diese wird daher der Name *Ist(v)aeones* ursprünglich zu beziehen sein. Dazu stimmt ja auch die allgemeine Ortsbestimmung: *proximi Rheno* bei Plinius, HN. 4, 99. Dass sich der Name *Istvaeones* oder *Germani* einmal auf der rechten Rheinseite auf einen grösseren Kreis von Stämmen bezog, ist gar nicht ausgemacht, zumal sich, wie es scheint, andere Rheingermanen, die *Marsi* und *Gambrivii,* nach Germ. 2 bei derselben Ethnogonie übergangen glaubten, also nicht als *Ist(v)aeones* fühlten.

Noch leichter stellt sich, denke ich, unsere Aufgabe bei den *Herminones.* Dieser Name ist, wie oben bemerkt wurde, seiner Form nach nicht patronymisch. Eher könnte man an die schwache Form von germ. **erminaz* denken. Aber von diesem Worte, das als verstärkendes Kompositionsglied so oft zu belegen ist, finden sich in selbständiger Verwendung nur schwache Spuren: einzig in der ags. Formel *ȝeond* oder *ofer ealne yrmenne ȝrund* ist es in adjektivischem Gebrauche zweimal erhalten, Crist 481 und Juliana 10 (Grein, Spr. 1, 261); denn aisl. *iǫrmuni* als poetische Bezeichnung für 'bos' und später auch 'equus' ist wohl eine Kurzform zu dem gleichfalls in der Bedeutung 'bos' belegten *iǫrmunrekr* und auf jeden Fall schwerlich ein gemeingerm. Wort, das uns erlauben würde, im Anschlusse an andere aus Tiernamen



entspringende Völkerschaftsnamen *Herminones* etwa als 'boves' zu verstehen. Der Stammname macht deshalb selbst am ehesten den Eindruck eines Kurznamens, wie *Βουργίωνες* neben *Οὐισβούργιοι* und *Bardun*, (*Heađo-*)*beardan* neben *Langobardi* solche sein können, s. Verf., AfdA. 23, 29; vgl. auch *Visi*, Sing. *Vesus*, neben *Visigothi* und ags. Gen. Pl. *Hrǽđa*, *Wedera* neben **Hrǽđȝotan*, *Hréđȝotan*, *Wederȝéatas* u. a. bei Bugge, Studien 2, 158. Damit gelangen wir von selbst zu den *Hermunduri*, die ich deshalb den *Herminones* völlig gleichsetze. Sie sind ja auch *medii* (Tacitus) und *mediterranei* (Plinius), und bei ihnen begreift es sich, dass sich ihnen nicht nur die *Vandilii*, sondern vor allem auch svebische Stämme und zumal die *Suebi* schlechtweg, die Semnones, als nicht zugehörig selbständig gegenüberstellen.

Es bleiben noch die *Ingvaeones — proximi Oceano.* Dort findet sich recht willkommen ein ganz nahestehender Name in dem der Angeln. Koegel macht AfdA. 19, 9 f. die Bemerkung: 'so wenig es angeht, *Ingin-* (Förstem. 1, 787) und *Ingil-* (ebd. 89 ff.) von *Ingu- Ingi-* zu trennen, so wenig dürfen die letzteren von *Angil-* *Angin-* (ebd. 88) losgerissen werden'. Damit ist eigentlich unausgesprochen die Zusammengehörigkeit von *Ingvaeones* und *Anglii* schon behauptet. Und auch sonst giebt es in Ablautverhältnis zu einander stehende Völkernamen, vgl. *Greutungi*, *Grautungi*, *Grutungi*, Wrede, Spr. d. Ostgot. S. 49; *Gautar* und *Gotar*, die in der Vorzeit einmal éine Völkerschaft gebildet haben können; *Ambrones* und *Ὄμβρωνες*, ags. Dat. Pl. *Ymbrum*; *Frisii*, aisl. *Frísir* neben ags. *Frésan*, ahd. *Frieson*; ir. *Góidel* aus kelt. **Goidelos* neben cymr. *Gwyddel* aus kelt. **Gēdelos*, älter **Geidelos* 'Ire', Stokes bei Fick, Vgl. Wb.[4] 2, 112;[1]) *Chauci*, *Καῦχοι* (germ. **Hauhōz*) neben *Hūgones*,[2]) ags. *Húȝas*, mhd. in *Hûgdietrich*, d. i. 'der Franke Dietrich' im Gegensatze zu dem Gotenhelden gleichen Namens. Freilich unterscheidet sich *Anglii*, *Angli*, *Enȝle* und *Ingvaeones* auch noch durch die Ableitung. Dagegen fällt es sehr ins Gewicht,

---

[1]) Vielleicht ist übrigens cymr. *Gwyddel* aus ir. *Góidel* entlehnt.

[2]) Wenn die Quedlinburger Annalen (Mon. Germ. SS. 3, 31) zu *Hugo Theodoricus* bemerken: *id est Francus, quia olim omnes Franci Hugones vocabantur a suo quodam duce Hugone*, so darf dies gerade hier erwähnt werden, weil es ein neuer Beleg dafür ist, dass die Sage zu einem ihr unverständlichen Volksnamen einen Heros eponymos erfindet. Die Vermutung, dass die Hugen-Franken von den Chauken ihren Ausgang nehmen, hoffe ich ein andermal begründen zu können.

dass die Angeln auch später noch der wichtigste Germanenstamm sind, auf den die Bestimmung *proximi Oceano* zutrifft. Ihre Bedeutung erhellt ja auch daraus, dass in ihrem Namen in ihrer neuen brittannischen Heimat sichtbarlich die Namen einer Reihe anderer von Tacitus und Ptolemaeus namhaft gemachter Völkerschaften aufgehen. Vielleicht sind also *Anglii* und *Ingvaeones* doch ursprünglich gleichwertig. Seit man letzteres auf die Abstammung von *Inȥ*, einer Hypostase des Freyr oder Freyr selbst, bezog, mögen sich dann alle Ingverehrer den Ingvaeonen zugezählt haben.

Was der Name ursprünglich bedeutet, bleibt noch festzustellen. Ich knüpfe dabei an got. *aggwus* 'enge' an. Die auffällige Form dieses Wortes, zumal wenn man ihm ai. *ąhúṣ̌* 'enge' gegenüberstellt, erklärt sich vielleicht daraus, dass in einen altberechtigten Nom. Masc. Fem. **anguz*, Nom. Acc. Neutr. **angu* aus dem für die anderen Kasus eintretenden **angwja-* (bevor das Lautgesetz wirkte, wonach **hardwja-* zu *hardja-* wurde) *w* eindrang. Neben **anguz*, **angwuz*, **angwja-* und dem durch unser *eng*, ahd. *engi* vorausgesetzten regelrechten **angja-* setze ich ein **inguz* (**ingwuz*), **ingwja-*, **ingja-* an, aus dem sich *Ingvaeones*, *Ingvio-merus*, der got. Runenname *Enguz*, ags. *Inȥ*, aisl. *Yngwi*, *Ingwi*, *Ingi-*(*borg*), ahd. *Ingu-*(*heri*) und *Ingi-*(*hilt*), letzteres aus **Ingia-*, in ihrer Lautform sämtlich leicht erklären lassen, was bei Zusammenstellung dieser Sippe mit griech. ἔγχος 'Speer, Lanze', die Noreen, Abriss S. 13, vorschlägt, lange nicht in dem Masse der Fall ist. Was die Ablautstufe von **inguz* betrifft, verweise ich auf ir. *inc*, kelt. **engos-* (neutr. *s*-Stamm?) 'Enge', Stokes bei Fick, Vgl. Wb.[4] 2, 15, vor allem aber auf cymr. *ing* Subst. 'straitness, distress', Adj. 'strait', wovon *ingder* 'straitness, closeness' und *ingol* 'tending to straiten, distressing' abgeleitet sind. Die lautliche Entwicklung ist hier dieselbe wie bei cymr. *dringo* 'scandere, conscendere', wo nach Ausweis von ir. *dringim* 'scando', *drengait* 'scandunt', zu kelt. **drengô*, **drengjô* 'ich klimme, ersteige' gehörig, *i* für altes *e* steht nach Stokes a. a. O. S. 156.[1]) Natürlich ist aber mit der Bedeutung 'eng' nicht auszukommen; um so besser mit der in griech. ἄγχιστος, ἀγχότατος, ἀγχιστεὺς vorliegenden der 'engen Freundschaft und Verwandtschaft'. Wie leicht sich eine solche aus der

---

[1]) Es liegt nahe, dass auch griech. ἔγχελυς 'Aal' nebst seinen Verwandten eigentlich 'der Enge, Dünne' ist.

Grundbedeutung von 'eng' ergiebt, zeigt auch engl. *strait, close,* das ebenfalls 'innig, vertraut' bedeutet. Ja vielleicht ist *Ingviones, Ingveones,* wenn wir so mit Kossinna herstellen dürfen, gerade wie *Herminones* nur eine Kurzform zu einem zusammengesetzten Namen und zwar zu **Ingu-winīz* = ags. *Inȝwine* 'die engen Freunde oder Verwandten', gebildet wie aisl. *langvinir* und erst später umgedeutet als 'Freunde des Gottes Ing'.

Was die Bezeichnung des Freyr als *Ingunar Freyr* anbelangt, sieht hierin Noreen, Uppsalastudier S. 223 im Anschlusse an Munch eine Umbildung von älterem **Inguna freyr* = ags. *fréa Inȝwina* 'Herr der Ingwine' nach dem Muster von Genitiven wie *Auðunar, Hǫkunar* u. dgl. A. Kock, Historisk Tidskrift 15, 157 ff. und ZfdPh. 28, 289 ff. denkt an eine Zusammenziehung aus **Inguna árfreyr* 'Ernteherr der Ingwine'. Wer übrigens hier *Freyr* noch als Appellativum betrachtet wissen will, dem steht es auch frei, wie Mannhardt, Die Götterwelt S. 247 und schon Zeuss, Die Deutschen und die Nachbarstämme S. 74 gethan haben, an eine Verbindung wie *Fenris ulfr, askr Yggdrasils,* also an einen Genitivus explicativus zu denken und 'der Herr namens Ingun' zu übersetzen. Andererseits müsste man, auch die Richtigkeit von Munch-Noreens Deutung vorausgesetzt, den Namen in seiner überlieferten und zuletzt jedenfalls einzig gangbaren Gestalt als 'Freyr, Sohn des Ingun', — vgl. *Pálna Toki* nach Bugge, Studien 1, 573 — oder 'Freyr, Gemahl der Ingun', — vgl. *Ǫlrúnar Egill,* Þiđrekssaga c. 75 — verstanden haben. Das eine oder andere kann aber *Ingunar Freyr* auch von Haus aus bedeuten. Für Niǫrđr sowohl als Freyia wäre ein Beiname *Ingun* 'der Ingwin' oder 'die Ingwinin' nach dem, was oben über dieses Wort und Stammnamen als Götterbeinamen vorgebracht worden ist, nicht mehr auffallend. Vgl. auch den König *Ungvinus* bei Saxo 7, 329 f. Uebrigens deckt sich nach Noreen, Aisl. Gr. §§ 127. 145 (SS. 78. 89) aisl. *Auðun, Auðon* (**-wǫn*) und ags. *Éadwine* nicht vollständig, vielmehr stünden danach die zweiten Kompositionsglieder im Ablautverhältnis; man dürfte daher auch dem *Ingun* zulieb eine Form des Volksnamens **Ing(u)-waniwiz, *Ing(u)-wanīz* neben **Ing(u)-winīz, Ingwine* ansetzen und weiter sogar vermuten, dass auch in *Vanr, Vanir,* das eine Verkürzung von **Ing-vanr, *Ing-vanir* sein kann, der Volksname zugrunde liegt. Der Name der Freyhypostase *Vanlandi* träte dann erst in das rechte Licht. Notwendig freilich ist diese Erklärung nicht. Auch unmittelbar konnte ein den



Menschen freundliches Göttergeschlecht als *Vanir* = *vinir*, 'die Freunde', bezeichnet werden.

Dies alles spricht natürlich nicht gegen einen Gott **Erminaz* überhaupt oder gegen einen Beinamen **Erminaz* des Tīwaz, falls sich dieser anderweitig belegen lässt; nur dürfen wir ihn, da er, wenn er nicht selbständigen Ursprunges ist, erst aus dem Volksnamen *Herminones* geflossen, nicht aber dessen Voraussetzung sein könnte, auch nicht allein aus diesem erschliessen.

Wirklich nennt uns Widukind 1, 12 einen *Hirmin* bei den Sachsen in seinem Bericht über die Vorgänge nach deren Sieg über die Thüringer an der Unstrut (um 530). *Mane autem facto* — so erzählt er — *ad orientalem portam* (der Burg Scheidungen) *ponunt aquilam, aramque victoriae construentes, secundum errorem paternum sacra sua propria veneratione venerati sunt*; *nomine Martem, effigie columpnarum imitantes Herculem, loco Solem, quem Graeci appellant Apollinem. ex hoc apparet aestimationem illorum utumque probabilem, qui Saxones originem duxisse putant de Graecis, quia Hirmin vel Hermis graece Mars dicitur*; *quo vocabulo ad laudem vel ad vituperationem usque hodie etiam ignorantes utimur.* Man sieht jedoch, dass des Mönches Freude an seiner Gelehrsamkeit diese selbst überwog. So viel ist sofort klar, dass seine Quelle von einer Säule gesprochen haben muss, wodurch er an die Säulen des Hercules erinnert wurde. Dann liegt es aber nahe, dass hier von einer *irminsûl* die Rede war, wie eine solche Karl der Grosse bei den Sachsen zerstörte, vgl. J. Grimm, DM. S. 327. Widukind, dem sogar der Umstand, dass dieses Denkmal vor dem östlichen Thore der Stadt errichtet wurde, Anlass gab, an einen griechischen Gott, nämlich Apollo, zu erinnern, konnte sich um so leichter durch ein Wort wie *hirminsûl* veranlasst sehen, den griechischen Hermes herbeizuziehen, den er auf jeden Fall für den Mars hält. An den Kriegsgott zu denken lag für ihn aber schon deshalb nahe, weil es sich um ein nach siegreichem Kampfe errichtetes Denkmal handelt. Dass Mars bei den Sachsen *Hirmin* hiess, sagt er wohl gar nicht.

Leibnitz, Scr. 1. 9, Eccard, Fr. or. 1, 883 und De orig. Germ. 397 geben *Irminswage*, *Irminsvvagen*, *Irmenswagen* als Namen des Gestirnes 'arctus, plaustrum coeleste' an, ohne dass es bisher gelungen wäre, ihre Quelle ausfindig zu machen. Sollte nicht dieser Name in der vorliegenden Form durch gelehrte Deutung, die sich in der That an allen drei Stellen bereits stark bemerkbar



macht und an den *Herminonum dux sive genitor,* beziehungsweise an *Irminus* und *Arminius* anknüpft, aus unverstandenem **irmin-wagen* umgeformt sein, das einfach 'der grosse Wagen' wäre, geradeso wie in *herwagen,* einem anderen Namen des grossen Bären, *her* bloss verstärkend ist? Ebensogut kann aber hier wirklich ein Göttername vorliegen, da dasselbe Sternbild in den Niederlanden *Woenswaghen,* d. i. 'Wôdans Wagen', hiess, s. J. Grimm, DM. S. 138. Auf keinen Fall aber erwiese sich aus der Bezeichnung *Irmineswagen* allein schon mit Sicherheit ein Himmelsgott *Irmin,* denn *Irmin* könnte gerade wegen jenes gleichbedeutenden *Woenswaghen* hier ebensowohl ein Beiname Wôdans sein. Thatsächlich wird uns SnE. 2, 473 ein Name *Iǫrmunr* für Óðinn angegeben (vgl. aber *Iǫrundr* SnE. 2, 556), der freilich von einem älteren Götterfürsten auf diesen übertragen sein könnte.

Sehr wahrscheinlich ist eine solche Uebertragung, was den Namen *Fiǫrgunn* (*Fiǫrgvinn, Fiǫrgynn*) betrifft. Die SnE. giebt seinen Träger 1, 54. 304 für den Vater der Frigg aus, aber wie Mogk, Pauls Grundr. I, 1104 erkannt hat, infolge Missverständnisses einer Stelle der Lokasenna 26, in der diese Göttin *Fiǫrgyns mær* genannt wird, was 'Fiǫrgyns Tochter' oder 'Geliebte' bedeuten kann. Zu Gunsten von Mogks Auffassung lässt sich anführen, dass in den ganzen Zusammenhang — die betreffende Strophe lautet:

þege þú Frigg,
þú 'st Fiǫrgyns mær,
ok hefr æ vergiǫrn veret.
Véa ok Vilia
lézt þér, Viþres kvæn,
báþa í baþm of teket. —

ein Wort mit dem Sinne 'Geliebter' besser passt, weil Frigg eben der Vorwurf der Männersucht gemacht wird, es dagegen ganz belanglos ist, von wem sie abstammt. Da Frigg Óðins Gemahlin ist, so kann *Fiǫrgynn* als einer der Namen Óðins verstanden worden sein, der auf ihn aber ebenso wie anderes von seinem Vorgänger im Herrscheramte übertragen sein wird. Diesem hat er vermutlich auch seine Gattin Frigg selbst abgenommen, deren ursprüngliches Verhältnis zu Tīwaz das der Erde zum Himmel abspiegelt. Wenn Óðinn andererseits — übrigens auch nur durch eine solche Uebertragung — zur Göttin Iǫrð oder Fiǫrgyn in Beziehung steht, von der er den Sohn Þórr besitzt, so wird es



sich dabei nicht um ein aussereheliches Verhältnis, sondern von Haus aus nur um andere Namen der Frigg handeln. Um so näher rücken sich dann *Fiǫrgunn* (*Fiǫrgynn, Fiǫrgvinn*) Masc. und *Fiǫrgyn* Fem., ein Namenpaar, das sich anderen ähnlichen wie *Freyr—Freyia, Niǫrðr—Nerthus* an die Seite stellt, vgl. Mogk a. a. O. Ebensowohl möglich ist es, dass die Uebertragung des Namens auf Óðinn nicht erfolgt war, sondern dass die Vorstellung von einem Verhältnis der Frigg zu Fiǫrgunn, einer im übrigen in den Hintergrund getretenen Gestalt, neben der von ihrer Verbindung mit Óðinn, der sie schon dem Tīwaz abgenommen hatte, selbständig einherging. Dadurch gerade würde dieses Verhältnis einen zweideutigen Charakter erhalten und Loki um so eher gestatten, es mit ihrer Männersucht in Verbindung zu bringen.

Was uns aber hauptsächlich veranlasst, hier an einen jener Namen zu denken, die schon dem alten Himmelsgotte zukamen, ist der Anklang an lit. *Perkúnas,* einen Namen, dessen Träger nichts mit Óðinn gemein hat, vielmehr Gewittergott und somit vermutlich der baltische Vertreter des Zeus-Jupiter ist. Genaue germ. Entsprechung zu lit. *Perkúnas* wäre freilich *Ferhūnaz* oder *Fergūnaz,* und jedenfalls nicht aisl. *Fiǫrgynn* oder *Fiǫrgvinn,* was von Hirt, IF. 1, 481, ebenso von Kretschmer, Einleit. S. 82, übersehen wird. Ob und wie hier doch eine Beziehung möglich ist, kann erst eine eingehende Untersuchung zeigen.

Das Verhältniss der Götternamen zu dem so nah anklingenden Gebirgsnamen ahd. *Fergunna, Virgunnia* und zu got. *fairguni,* ags. *firgen-* 'Berg', kelt. *Hercynia* (**Erkunia*) aus **Perkunia* (s. Verf., ZfdA. 32, 454 ff.) liegt auch nicht klar zutage. J. Grimms Frage DM. S. 156: 'Wie wenn es (got. *fairguni*) vorzugsweise der Donnersberg gewesen und ein verlorenes *Faírguns* des Gottes Name wäre?' ist gewiss berechtigt. Ebenso könnte aber das Verhältnis — was auch Grimm im weiteren andeutet — das umgekehrte sein. *Fiǫrgynn,* wenn wir von dieser Form ausgehen und sie als got. **Faírguneis* ansetzen, und *Fiǫrgyn,* d. i. got. *Faírguni* Fem., könnten recht gut Bezeichnungen des 'Berggottes' und der 'Berggöttin' sein, zumal von Fiǫrgyn kaum ursprünglich verschieden die aisl. *Rindr* (*Rinda* bei Saxo) ist, deren Name mit krimgot. *rintsch* 'Berg', nach Kock, Beitr. 21, 435 f. = norw. *rinde* Masc. und *rind* Fem. 'Bergrücken', zusammengehört; vgl. auch lat.-griech. Götterbeinamen wie *Culminalis, Apenninus, Penninus* des Jupiter, *Ὀλύμπιος, ἐπάκριος* des Zeus, *ὀρεία* und *Ἰδαία*



der *Μήτηρ θεῶν*. Eine dritte Möglichkeit ist die, dass zwischen den Götternamen und dem Gebirgsnamen (beziehungsweise dem zugehörigen Appellativum) kein Abhängigkeits-, sondern nur insofern ein Verwandtschaftsverhältnis besteht, als sie beide gleichen Ursprunges sind. Sie können aber auch ganz unverwandt und nur zufällig einander ähnlich sein.

Was zunächst *fairguni, Fergunna* betrifft, so liegt nach dem Seitenstück von *Bācenis*, *Buochunna* und seinem Verhältnis zu *Buche* Zusammenhang mit ahd. *fereheih,* lgbd. *fereha,* lat. *quercus* nahe. Zuerst dachte meines Wissens Laistner, Räthsel der Sphinx 2, 397 an einen solchen. Dann hat Hirt diese Etymologie, wie es scheint, ohne von seinem Vorgänger zu wissen, IF. 1, 479 ff. ausführlich begründet und erweitert und ziemlich allgemeine Zustimmung gefunden, vgl. Kauffmann, Beitr. 18, 140; Noreen, Abriss S. 131; Streitberg, Urgerm. Gr. SS. 58. 106. 131; Golther, Germ. Myth. S. 454; Uhlenbeck, Et. Wb. d. got. Spr. S. 37 f. Er führt lat. *quercus* auf idg. **perqu-* zurück, das durch Assimilation **querquus, quercus* ergeben habe, was man gewiss als möglich anerkennen wird. Zwischen *Fergunna* und *Buochunna* aber wäre die Aehnlichkeit immer noch eine ziemlich entfernte, denn letzteres neben *Bacenis* bei Caesar kann nur als vorgerm. **bhāgn̥i̯ā-* neben **bhāgeni̯ā-* erklärt werden; wir würden dann auf keltischer Seite als Entsprechung ein Suffix *-ani̯ā-* erwarten. Hirt müsste dagegen *erku-nia* abteilen und *u* hier als Auslaut des *u*-Stammes fassen. Die grösste Schwierigkeit aber besteht darin, dass wir als gallisch-brittische Entsprechung zu idg. *q* den Laut *p* kennen. Hirt hilft sich über sie hinweg mit der Annahme, dass im urkeltischen **perqunia* die Labialisierung *u̯* hinter dem *q* vor dem folgenden sonantischen *u* verloren ging. Aber wissen wir denn sonst aus dem Keltischen etwas über diesen Verlust? Es handelt sich also hier um eine Möglichkeit, die nicht bewiesen ist, allerdings auch vorläufig nicht vollständig abgewiesen werden darf, es sei denn, dass man den Namen *Pusua,* Brambach, CIRh. 296, auf einem Stein der *Matronae Alagabiae* aus Bürgel, Kreis Solingen, als keltisch zu erweisen imstande ist. Unter diesen Umständen finde ich es begreiflich, wenn Kretschmer, Einleit. S. 81, der Hirts Etymologie von *fairguni* ansprechend findet, kelt. *Hercynia* — wofür ich bei Urverwandtschaft mit dem got. Wort, dessen Zusammenhang mit *quercus* vorausgesetzt, **Herpania* oder — mit Assimilierung wie im Lateinischen — **Perpania* erwarten würde —



auf Entlehnung aus dem Germanischen zurückführen möchte. Freilich muss dies wieder aus historischen Gründen, da die Germanen, nicht die Kelten, das vordringende Element waren, abgewiesen werden, s. Kossinna, IF. 7, 295.

Auf die germanisch-baltischen Götternamen beschränkt, könnte Hirts Etymologie allerdings gehalten werden. *Perkúnas* liesse sich sehr gut als Ableitung von **perku-* rechtfertigen. Und das gilt wohl auch von dem nordischen Namen. Diesen gar als eine Zusammensetzung *Fiǫrg-vin* 'der Eichenfreund' zu betrachten, empfiehlt sich des Genitivs *-vins* wegen nicht, statt dessen man dann *-vinar* erwarten müsste. Und das Fem. *Fiǫrgyn* ist wohl nicht unmittelbar mit dem lit. *perkúnyja* 'Gewitter' zu verbinden (v. Grienberger, Jagič' Archiv 18, 12), so sehr diese Deutung im übrigen für die Mutter des Donners passen würde, sondern, wie immer der Name ihres Mannes zu verstehen ist, nichts als eine 'Frau Fiǫrgynn', vgl. Kretschmer, Einleit. S. 82, Anm. 1 und schon Mogk in Pauls Grundr. I, 1104.

Gerade so gut wie ein idg. Wortstamm **perqu-* 'Eiche' würde sich hier das got. *fairhvus* 'Welt', as. ahd. *ferh, ferah*, ags. *feorh,* ais. *fiǫr* 'Leben, Seele' eignen. Ein Name des Sinnes 'Weltgott' wäre für den höchsten Gott recht passend. Auch das aisl. *fiarg* Neutr. 'Gott' lässt sich hier beiziehen, wobei man sich freilich dem Einwand aussetzt, dass die Belege dafür: *fiargvefr* = *guðvefr, fiarghús* (in der *Atlakviða*) und die Stelle *fiorg vall fria,* Lokasenna 19, die man in *fiǫrg ǫll fía* ändert, zweifelhaft und nicht ausreichend sind; vgl. die Deutung von *fiarghús* als 'livets hus' nach dem Seitenstück von ags. *bánhús* bei F. Jónsson, Ark. 6, 388. Die Bedeutung 'Welt' in got. *fairhvus* wird übrigens erst aus der von 'Leben' entsprungen sein, geradeso wie kelt. *bitus* 'Welt', das zu *beiô* 'ich lebe' gehört (s. Stokes bei Fick, Vgl. Wb.[4] 2, 165), von Haus aus 'das Leben' bedeutet. Weiter liesse sich, glaube ich, sogar jenes **perqus* 'Eiche', das ja lautlich nicht verschieden ist, damit zusammenbringen. Man denke nur an die Bedeutungen von lat. *robur.*

Eine Bedeutung 'schlagen' setzen v. Grienberger in Jagič' Archiv 18, 13 ff. und W. Tomaschek, Die alten Thraker II, 2 (WSB. 131), 21 für das einer Ableitung zugrunde liegende Element in *Perkúnas* voraus, ohne indessen neben der Wurzel *per* auch ein *perk* in diesem Sinne nachweisen zu können, denn ir. *orcim, orgim* 'schlage, töte' hat ursprünglich nur *g,* und *c* erst infolge



einer jungen mundartlichen Verhärtung des Lautes nach *r*, gerade so wie ir. *arcat* 'argentum', *do(f)airci* 'efficit, parat', das zu **verg* 'wirken' gehört, vgl. Thurneysen, Keltorom. S. 8 f.; Zeuss-Ebel, Gr. Celt.[2] S. 60 f. Der Gebirgsname wäre bei dieser Deutung natürlich vom Götternamen fernzuhalten.

Vielleicht wäre dagegen mit der Wurzel *perc* 'dunkel, gefleckt' für beide Teile auszukommen. Sie ist, wie cymr. *erch* Subst. 'dark brown or dun', Adj. 'dusky' und ir. *earc,* älter *erc,* 'Rind, Lachs, dunkel' zeigt, auch dem Keltischen nicht fremd. Gegenüber den Alpen, *Alpes,* worin *p* dial. Verhärtung von *b* ist (s. Thurneysen, Keltorom. S. 9), wenn sie 'die Weissen' sind, verdiente das Mittelgebirge um so eher die Bezeichnung des 'Dunkeln'; auch heisst ja die *Fergunna* mit anderem Namen *Myrkviðr, Miriquidui, Miriquido,* d. i. 'Dunkelholz' (s. Müllenhoff, ZfdA. 23, 168 f.; Verf., ZfdA. 32, 460 f.; Seelmann, NJb. 12, 24), und weiter ist hier an den *Schwarzwald* zu erinnern. Anderseits konnte der in Gewitterwolken gehüllte Himmel zumal im Gegensatz zum 'lichten' **Djēus, *Deiu̯os* 'der Dunkle' heissen, geradeso wie Zeus als Gewittergott den Beinamen κελαινεφὴς führt. Das Litauische würde freilich — man vgl. ai. *pṛ́çni* 'gesprenkelt' — *Perszúnas* erwarten lassen, allein hier könnte Entlehnung aus dem Germanischen vorliegen. Doch auch das *ú* der Ableitung bedürfte in diesem Falle noch einer Erklärung.

Und soll man sich wirklich entschliessen, *Hercynia* von cymr. *cwn* 'altitudo', in Zusammensetzungen 'altus', und verstärkendem *er-*, mit dem es Zeuss, Gr. Celt.[1] SS. 109. 829 und Glück, Die kelt. Namen S. 10 f. zusammengestellt haben, zu trennen? Letzterer sah darin a. a. O. eine Zusammensetzung mit einer dem griech. ἀρι-, ἐρι- verwandten Partikel, wogegen ich ZfdA. 32, 457 wohl mit Recht Stellung genommen habe. Ebenso ist die Aufstellung einer für *Hercynia* und *Fergunna* gemeinsamen Grundform *Perkúni̯ā-* einwandfrei. Aber deshalb den Zusammenhang von *Hercynia* mit jenen cymrischen Worten in Abrede stellen, hiesse das Kind mit dem Bade verschütten. Nichts hindert uns nämlich, auch für *er-*, ferner für *erchynn* 'elevare, exaltare', *erchyniad* 'elevatio' alten *p*-Anlaut anzusetzen, wie dies wirklich Stokes bei Fick, Vgl. Wb.[4] 2, 37 bereits thut. Auch *Hercynia* wieder dazu zu stellen, ist dann ein so gut wie selbstverständlicher weiterer Schritt. Cymr. *argwn* 'apex', *argyniad* 'elevatio', das Glück a. a. O. S. 11 noch vergleicht, stellt sich allerdings etwas

abseits, da hier abgesehen von der verschiedenen Ablautstufe — *ar* geht hier auf antesonantisches *r̥* zurück — die Behandlung des Anlautes im zweiten Kompositionsglied alten Mittelvokal erweist, wogegen das *ch* aus *k* in jenem *erchynu* auf kelt. *er-*, nicht *eri-* (oder dergleichen) zurückweist. Das verstärkende kelt. *er-* aus **per-* ist natürlich dasselbe wie lat. *per-* in *per-magnus, per-altus. Hercynia, Fergunna* und got. *fairguni* sind also 'die Höhe' oder 'das Hochgebirge'.[1])

Das keltische **kunos* 'hoch' (= cymr. *cwn*), an das wir hier anknüpften, ist auch ein gebräuchliches Kompositionsglied in Personennamen, vgl. abritt. *Cunobarrus*, cymr. *Cynfor*, *Conguas*, acorn. *Wurcon*, bret. *Cunwoion*. Damit hat schon Fick, Die griech. Personennamen p. LXXV das germ. *hūn* (in Namen wie wand. *Hûnarîx*, got. *Hûnimund*, ahd. *Hûnrât*, ags. *Húnȝár* u. s. w.) zusammengestellt und ihm folgend Koegel, AfdA. 18, 50. Wie Müllenhoff, ZfdA. 13, 576 und Wrede, Spr. d. Wand. S. 64, Spr. d. Ostgot. S. 82 zog auch dieser aisl. *húnn* bei, verstand aber das nord. Wort nicht wie seine Vorgänger als 'catulus ursinus', sondern als 'Bär' im allgemeinen Sinne des starken Tieres unter Hinweis auf zend. *çû-ra-* 'stark', ai. *çû-ra* 'Held', griech. *τὸ κῦρος* 'die Kraft', *κύριος* 'mächtig' und jenes kelt. **kuno-* 'hoch'. In der Uebersetzung von aisl. *húnn* schliesst sich ihm Bruckner, Spr. d. Lgbd. SS. 97. 269 an. Aber wie man sich zu ihren Gunsten, wie Koegel a. a. O. thut, auf Egilsson, LP. S. 414b berufen kann, verstehe ich nicht. Aus dem aisl. Sprachgebrauch ergiebt sich vielmehr deutlich, dass *húnn* wirklich 'Bärenjunges' und auch 'Knabe' bedeutet hat. Ebenso ist norw. *Hūn* so viel als 'Bjørneunge', *Hūnbera* 'Bjørnemoder'. Ich stelle deshalb nord. *húnn* 'Junges' noch wie Müllenhoff zu griech. *κυεῖν, κύος, κῦμα* 'die Leibesfrucht' und gebe nur, sofern sich diese Bedeutung aus jener der 'Schwellung' entwickelt hat, Zusammenhang mit der Sippe von griech. *κῦρος* u. s. w. zu. Zweifelhaft ist, ob auch cymr. *cunar* 'sow, breeding sow' und ir. *cúan* 'Haufe, Menge', nir. 'a litter (of whelps)', als Ablautformen (mit idg. *eu* oder *ou*) hierher gehören.

Es giebt aber auch noch ein anderes nord. *húnn* in der Bedeutung 'apex mali, Mastetop', das doch sicher mit jenem cymr.

---

[1]) Dieser Deutung, die ich bisher nicht öffentlich vorzutragen Gelegenheit fand, hat sich Kossinna, IF. 7, 284 angeschlossen, ebenso v. Grienberger, Jagič' Archiv 18, 12. Auch d'Arbois de Jubainville, Les premiers habitants de l'Europe 2, 361 ist, wie ich jetzt sehe, zu ähnlichen Ergebnissen gekommen.



cwn 'top, summit, apex, head' verwandt ist. Wir haben es hier wieder mit demselben Ablautverhältnis zu thun wie bei den besprochenen Namenelementen. Vgl. auch ai. *çūnás* 'gewachsen, geschwollen'. Deshalb ist es aber doch nicht ausgeschlossen, ja sogar wahrscheinlich, dass jenes *hūna-* (*hūni-*, *hūnia-*) in Namen öfters aus einem anklingenden Worte, das 'catulus' bedeutete, erklärt wurde, und in diesem Sinne Neubildungen erfolgten. Auszugehen ist aber von einem Worte der Bedeutung 'altus'.

Nordischem *hún*(*n*) würde lautgesetzlich cymr. *cin* entsprechen, und thatsächlich giebt es ein solches Wort *cin*, Pl. *cinion* in der Bedeutung 'surface, cuticle, covering'. Deutlich dasselbe ist norw. *Hūn*, *Hūne* 'Halvplanke, Fjel med en Barkside'. Vielleicht ist hier die Bedeutung 'Oberfläche' aus der des 'Obersten, Höchsten' hervorgegangen.

Auch das deutsche *Hüne*, mhd. *hiune* 'Riese' liesse sich leicht näher stellen und unmittelbar als eine Ableitung aus der Wurzel *cŭ* 'schwellen' im Sinne 'der Grosse, Starke' erklären, zumal eine andere Ableitung aus ihr, cymr. *cawr*, corn. *caur*, ebenfalls die Bedeutung 'gigas' angenommen hat. Allein für das deutsche Wort ist die Bedeutung 'Riese' nicht vor dem 13. Jahrh. belegt und deshalb ist es einfacher, dieses aus dem Namen der Hunnen herzuleiten, gerade wie slav. *obrŭ* 'Riese' aus dem gleichlautenden Namen der Avaren zu erklären ist, s. Miklosich, Et. Wb. S. 219. Der Name der Hunnen selbst aber ist früher schon und wohl sofort bei seinem Bekanntwerden durch Einfluss des eben behandelten Namenelementes und der zugehörigen Appellativa umgestaltet worden. Denn die vom Germanischen nicht beeinflusste griech. und lat. Wiedergabe des Volksnamens durch *Οὖννοι*, *Hunni*, *Chunni* weicht von ahd. *Hûni*, ags. *Húnas*, aisl. *Húnar*, *Húner* bedeutend ab. Die *Χοῦνοι* bei Ptolemaeus 3, 5, 10 zwischen Bastarnen und Rhoxolanen sind daher schon des Namens wegen nicht leicht irrtümlich in der europäischen, statt in der asiatischen Sarmatia lokalisierte Hunnen, sondern entweder eine bastarnische, germanisch benannte Abteilung, deren Name 'alti' oder 'catuli' bedeutet, oder eine skythisch-sarmatische, vgl. zend. *hunu* 'Sohn'. Als einmal die Stammform mit *ū* für den Volksnamen im Germanischen feststand, ist natürlich wieder das gleichlautende Namenelement nach ihm umgedeutet worden und Neubildung von Namen wie *Althûn* erfolgt.[1])

[1]) Dass M. Riegers auf die Bezeichnung *Hünengräber* sich gründende Hypothese, dass *Hûnôz* der Name vorgermanischer norddeutscher Aborigines

Diesem Ausblick verdanken wir die Erfahrung, dass auch anderweitig in dem behandelten Wortstamme *u* mit *ū* wechselt, weshalb wir des langen Vokales wegen an *Perkúnas* nicht Anstoss zu nehmen brauchen. Setzt doch auch asl. *prěgyni* (*prěgynja* Mikl.), das von A. Pogodin, Russ. fil. věst. 33, 123 ff. mit *fairguni* zusammengebracht worden ist, vielmehr einen germ. Wortstamm **fergūnja-* als Grundlage der Entlehnung voraus. Und ob das got. Wort *fairguni* oder *fairgūni* lautet, wissen wir ja eigentlich gar nicht. *Perkúnas* ist also so viel als 'peraltus' und kann als höchster Gott und Himmelsgott, der er ursprünglich war, sehr wohl 'der Hohe' heissen, ein Begriff, der in Götternamen und Beinamen ja auch sonst eine Rolle spielt, wie beispielsweise *Brigita, Hárr* (wenn es auch erst umgedeutet worden sein sollte), *Ómi* (= got. *auhuma*, Noreen, Ark. 6, 305), *Ζεὺς ὕπατος, ὕψιστος, Jupiter summus, almus* zeigen. Ob in *Fiǫrgunn, Fiǫrgynn* von einer Form mit *ū* oder *ŭ* auszugehen ist, lässt das Aisl. — vgl. Noreen, Aisl. Gr.[2] S. 74 (§ 121) — nicht erkennen. In *Fiǫrgvinn* aber könnte sogar eine dritte Ablautform vorliegen, die sich zu *çūnás, cwn* u. s. w. ähnlich verhielte wie got. *wans*, aisl. *vanr* 'fehlend, mangelhaft' zu ai. *ûnás*, griech. *εὖνις* 'ermangelnd'. Neben *cŭ-no-, -ni-, -ni̯o-* ist ein *cŭ-eno-, -eni-, -eni̯o-* recht gut denkbar. Ob eine Form *Fiǫrgvinn* neben *Fiǫrgynn, Fiǫrgunn* anders denn als Ablautform erklärt werden darf, ist zweifelhaft. Allerdings führt Kauffmann, Beitr. 18, 143 *Hlóðyn* und *Sigyn* auf **Hlôþawini, *Siguwini* zurück; aber nach Noreen, Aisl. Gr. S. 89 (§ 145) besteht sogar zwischen *Biǫrgvin* und Gen. *Biǫrgyniar* ein Ablautverhältnis. Vielleicht folgt übrigens die Schreibung *Fiǫrgvinn* neben *Fiǫrgynn* nur der Analogie solcher Doppelformen. Doch kann die Lesart *Fiörgvins* (*dóttir*) des Cod. R. und

gewesen sei (Archiv f. hess. Gesch. 15, 4) 'geistvoll' oder 'geistreich' sei, wie Kluge in Pauls Grundr. I, 323 und Wrede, Spr. d. Ostgot. S. 82 finden, denen übrigens die Hypothese selbst wenig wahrscheinlich vorkommt, leuchtet mir nicht ein. Eines festen Rückhaltes entbehrt auch Kluges Bemerkung Et. Wb.[5] S. 175: 'Zweifellos weist das norddeutsche *Hüne* vielmehr auf einen germ. Volksstamm. (Sigfrid hat in der Liederedda den Beinamen *enn hunske*)'. Denn diesen Beinamen verdankt Sigfrid lediglich einer Verschiebung in der Sagengeographie, durch die Hreiðgotaland mit Dänemark, Húnaland mit Westfalen oder Deutschland überhaupt identifiziert wird, s. Heinzel, Ueber die Hervararsaga S. 55 f. (WSB. 114, 469 f.). Und *Hüne* in *Hünengrab, Hünenbett* bedeutet schon 'Riese', wie die parallelen Ausdrücke, *Riesengrab, Riesenbett*, dän. *Kæmpegrav, Kæmpehøi*, schwed. *jättegraf, jättegrift, jättehög* deutlich zeigen.

W., SnE. 1, 54, auch sehr leicht aus einer mit *fiorgvnz* (*dottir*) der Upps. E. 2, 258 übereinkommenden Schreibung verderbt sein, da ein fast vergessener Name der Gefahr eines Schreibfehlers besonders stark ausgesetzt ist. *Fiörgyns*, wie SnE. 1, 304 statt *fiorgvns* der Upps. E. 2, 312 bietet, ist allerdings auch durch Lokasenna 26 belegt. Aber ist dies nicht etwa von dem häufigeren *Fiǫrgyn* Fem. aus in den Lauten beeinflusst? Zu *Perkúnas* würde jedenfalls *Fiǫrgunn* aus **Fergŭnaz* am besten stimmen. Wenn got. *fairguni* und *Hercynia* *i̯o-*, *i̯ā*-Stämme sind, hätte freilich auch ein Göttername germ. **Fergŭniaz* nichts besonders befremdliches an sich und aus einer solchen Grundform lässt sich wohl *Fiǫrgynn,* und sogar *Fiǫrgynn* und *Fiǫrgunn*, erklären: der Unterschied könnte — wie bei *dómere* neben *dómare* u. a. m., s. Noreen, Aisl. Gr. S. 42 (§ 64), — aus schwankender Stärke des Nebentones entspringen.

Was das *k* in *Perkúnas* betrifft, für das wir *sz* erwarten sollten, so ist es geradeso zu erklären, wie das in lit. *pėkus, smakrà, klausýti* u. s. w., kurz in allen Fällen, wo im Litauischen gegen die Regel der Palatal als gutturaler Verschlusslaut fortbesteht, d. h. durch Entlehnung aus dem Germanischen, vgl. Brugmann, Grundr. I, 345, Kretschmer, Einleit. S. 108 f. Die zugrunde liegende germ. Form des Namens kann noch unverschobenes **Perkūnos* oder auch bereits **Ferχūnos* **Ferχūnaz* gewesen sein. Für die Wiedergabe von germ. *f* durch *p* enthält das lit. Wörterbuch Beispiele genug: ich erinnere an Fälle wie *pálszas* 'falsch', *purmonas* 'Fuhrmann'. Ebenso musste germ. *χ* durch *k* wiedergegeben werden, da kein ihm näher kommender Laut zur Verfügung stand; das geschah z. B. in lit. *kanapės* 'Hanf', dessen Verhältnis zu germ. **hanapiz* nur das der Entlehnung des bereits lautverschobenen Wortes sein kann, während slav. *konoplja* wieder dem Litauischen abgeborgt ist, da wir bei unmittelbarer Entlehnung aus dem Germanischen *chonoplia* erwarten müssten, vgl. *chlŭmŭ* 'Hügel' gegenüber aisl. *holm, chądogŭ* 'erfahren' gegenüber got. *handugs* u. a. m. Vielleicht ist auch das Verhältnis von lit. *kaúpas,* asl. *kupŭ* zu gleichbedeutendem germ. **haupa-* 'Haufe' ebenso wie das von *kanapės* zu **hanapiz* zu erklären.

Rätselhaft bleibt gegenüber lit. *Perkúnas* auch der slav. Name des Donnergottes *Perunŭ.* Lautgesetzlich kann diese Form innerhalb der slav. Sprachen nicht aus *Perkunŭ* hervorgehen. Freilich braucht sie gleich dem ebenfalls anklingenden griech. κεραυνὸς überhaupt nicht verwandt zu sein und liesse sich ganz



gut mit W. Tomaschek, Die alten Thraker II, 2 (WSB. 131), 21 und v. Grienberger, Jagič' Archiv 18, 13 f. aus einer Wurzel *per* 'schlagen, stossen' deuten. Auffallend ist nur, dass die so ähnlichen Namen gerade Nachbarvölkern eigen sind. Das slav. Wort mit Pedersen, BB. 20, 231 auf Entlehnung aus dem ersten Gliede von illyrisch *perεn-dí* 'Himmel, Gott, Kaiser' zurückzuführen, dessen zweites das illyrische Wort für 'Tag' sein soll, scheint mir aber in mehr denn einer Hinsicht bedenklich und jedenfalls nicht so empfehlenswert wie die Annahme, dass das Slavische und Baltische aus einer gemeinsamen älteren Quelle geschöpft haben, dem Germanischen. In der That konnte, wie aus germ. **Perkūnos, *Ferχūnaz* lit. *Perkúnas,* so aus **Ferhŭnaz,* got. **Fairhŭns* — wobei *h* nur mehr als Hauchlaut zu denken ist — slav. *Perunŭ* werden. Dem Verlust des *h*, der hier eintrat, vergleicht sich der in lat. *carrago* 'Wagenburg' aus germ. *karr-hagō̃* und anderes bei Kluge, Pauls Grundr. I, 330, Streitberg, Urgerm. Gr. S. 145. Germ. *f* wird auch sonst im Slavischen durch *p* wiedergegeben, z. B. in asl. *plŭkŭ, postiti* aus *folk, fastan*, vgl. Möller, Aengl. Volksep. S. 54, Kluge, Pauls Grundr. I, 321. Jedenfalls aber müsste man von einer germ. Form mit ursprünglicher Betonung der ersten Silbe ausgehen. Der Bestand einer solchen neben aisl. *Fiǫrgunn,* das eine anders betonte Grundform voraussetzt, könnte mit Rücksicht auf die zahlreichen ähnlichen Doppelformen germ. Worte nicht auffallen; dass ein got. oder sonst ostgerm. Göttername *Fairhuns* nicht belegt ist, beweist natürlich nichts gegen sein Vorhandensein, da wir ja von got. Götternamen so gut wie nichts kennen. Lernen wir doch aus dem baltischen und slavischen Wortschatze sogar germanische Appellativa kennen, die uns anderweitig nicht bezeugt sind: ich erinnere an lit. *smakrà* 'Kinn' (vgl. Brugmann, Grundr. I, 345), ferner an asl. *gorazdŭ* 'peritus', *gotovŭ* 'bereit', *kladęzĭ* 'Brunnen', *vrětęgŭ* 'Kette' (vgl. Miklosich, Et. Wb. SS. 73. 75. 123, Kluge, Pauls Grundr. I, 321, Uhlenbeck, Et. Wb. d. got. Spr. SS. 88. 117. 142. 162). Hierher rechne ich mit Bestimmtheit auch asl. *gospodĭ* 'dominus' älter **gaspadĭ*,[1]) das ja gewiss mit lat. *hospes* zusammengehört, aber wegen des *d* in seinem zweiten Kompositionsgliede gegenüber Gen. *hospitis,* ferner lat. *potis,* griech. *πόσις*, lit. *pàts,* avest. *paiti-,* ai. *páti-* durch Entlehnung

[1]) Es wird viel zu wenig beachtet, dass im Urslavischen idg. *a* und *o* in *a* zusammengeflossen waren, woraus erst im litterarischen Altslovenischen *o* geworden ist.



aus got. **gas(ti-)faþs, -fadis* erklärt werden muss. Der Entlehnung eines Gottes **Fairhuns* als *Perunŭ* durch die Slaven ist die des *Frô, Freyr* als *Prowe* — s. Möller, Aengl. Volksep. S. 54 — parallel. Dass slav. *perunŭ* ebenso wie lit. *perkúnas* auch die Geltung eines Appellativums hat, spricht nicht gegen seinen Ursprung aus einem Namen. In Ausdrücken wie 'der Donner schlägt ein' lässt sich das Subjekt als Person oder als die blosse Naturerscheinung auffassen, daher auch ein Bedeutungsübergang in der einen oder anderen, entgegengesetzten Richtung möglich war. Nicht einfacher ist die Bedeutungsentwicklung in schwed. *åskan slår ned,* worin *åskan* von Haus aus 'das Fahren des Asen' bedeutet.

Es ist möglich aber nicht wohl erweisbar oder besonders wahrscheinlich, dass das germ. **Perkūnos* in dieser seiner ältesten Gestalt selbst wieder aus dem Keltischen herübergenommen ist.

Bei dem von J. Grimm, DM. SS. 24. 156 aus G. J. Müllers Samml. russ. Gesch. 3, 359 zitierten mordwinischen Donnergott *Porguini* liesse sich an Entlehnung aus der Sprache der skadinavischen Russen denken. Dabei bliebe aber die Schwierigkeit bestehen, dass bei diesen *Fiǫrgunn* doch nicht mehr der gewöhnliche Name des Donnergottes gewesen sein kann, und auch die Laute stimmen nicht ganz. Die Form *Porguini* ist aber überhaupt recht bedenklich: F. Wiedemann, Gram. d. ersa-mordwinischen Spr. S. 144 (Mémoires de l'Acad. imp. des sciences de St.-Pétersbourg VII, IX, 5) bietet statt dessen *piŕgene* 'Donner, Gewitter', was sich deutlich den baltischen Formen des Götternamens anschliesst.

Mit Bezug auf den Namen des vedischen *Parjánya* stimme ich vollständig Kretschmer, Einl. S. 82 bei, dem seine Zugehör zu *Perkúnas* 'wegen der unvollständigen lautlichen Uebereinstimmung und bei dem Fehlen sonstiger Argumente höchst zweifelhaft' erscheint.

Viel wichtiger aber als das östliche ist für unsere Untersuchungen das westliche Nachbarland der Germanen. Denn die Ansicht, dass der nordische Týr ursprünglich der Himmelsgott war, erscheint sofort um vieles fester begründet, wenn sich zeigen lässt, dass sich auch hinter dem keltischen Kriegsgott der alte Himmelsgott verbirgt. Dass dies der Fall ist, wird durch nichts deutlicher beleuchtet als durch die Thatsache (auf die ich ZfdA. 35, 373 hingewiesen habe), dass der Name des oskisch-römischen



Loucetius Lūcetius, d. i. 'Diespiter', als Name des gallischen und brittischen Mars *Leucetius Loucetius* wiederkehrt. Man beachte ferner die Beinamen dieses keltischen Mars: *Rīgisamos*, d. i. 'der königlichste, mächtigste', und *Albiorix*, von Rhys, Lectures on the origin and growth of religion, Hibbert Lectures 1886, S. 42 durch Zusammenstellung seines ersten Bestandteiles *albio-* mit *elfydd*, das cymrische Dichter im Sinne von 'world' oder 'universe' gebrauchen, als 'Weltherrscher' gedeutet. Einen seiner geläufigsten Beinamen *Camulus*, ir. *Cumall* deutet dieser a. a. O. S. 39 geradezu als dasselbe Wort wie unser '*Himmel*', was freilich nicht schlechtweg gutzuheissen ist, aber, da es eine ahd. (abair.) Form *humil* neben *himil* giebt (vgl. Noreen, Abriss SS. 140. 142, Kluge, Et. Wb.[5] S. 167), und idg. *m̥* germ. *um*, gall. *am* ist, im wesentlichen das Rechte treffen mag. Ganz sicher ist dies freilich keineswegs wegen ir. *cumal* 'Sklavin', womit Stokes bei Fick, Vgl. Wb.[4] 2, 70 lat. *camilla, camillus* ('*Romani pueros et puellas nobiles et investes camillos et camillas appellant, flaminicarum et flaminum praeministros*' Macr. Sat. 3, 8, 7) vergleicht und auch den in Rede stehenden Götternamen *Kamulos* zusammenhält.

Der irische *Cumall* ist der Vater des bekannten Heros Finn, der danach *Finn mac Cumaill*, 'Finn, Sohn des Cumall', heisst. Nach Rhys a. a. O. S. 179 entspricht diesem der cymrische *Gwyn mab Nudd*, d. i. 'Gwyn, Sohn des Nudd', gerade wie das dem Namen zugrunde liegende Adj. ir. *finn* (aus kelt. *vindo-*) 'weiss, glänzend' im Cymrischen lautgesetzlich *gwyn* lautet. Beide so benannte Personen waren berühmte Jäger, während Gwyn bei den Cymren als König der Elfen und der anderen Welt im allgemeinen bekannt ist. Daraus scheint sich die Gleichheit des Cumall und des Nudd zu ergeben.

„Weiters" — ich hebe hier einige Stellen aus Rhys a. a. O. S. 179 f. in wörtlicher Uebersetzung aus — „erwähnt die Geschichte von Kulhwch und Olwen den Gwyn, Sohn des Nudd, mit zwei anderen Gwyn, von denen der eine Sohn des Esny, der andere Sohn des Nwyvre zubenannt ist; aber die Art der Zusammensetzung der Namenlisten in diesem Stücke berechtigt uns zu der Vermutung, dass Gwyn, Sohn des Nudd, und Gwyn, Sohn des Nwyvre, in Wahrheit eins gewesen seien . . . *Nwyvre* ist im Cymrischen das Wort für Atmosphäre oder den Raum, in dem sich die Wolken über die Erde hinbewegen. . . Die Geschichte vereinigt mit Gwyn, Sohn des Nwyvre auch einen gewissen *Fflam*

mab Nwyvre, dessen Name besagt Flamme, Sohn der Atmosphäre: er ist vermutlich für eins zu nehmen mit einer Persönlichkeit, die sonst in derselben Geschichte *Fflewdur Fflam Wledic* oder Fürst Ffleudur Fflam genannt wird und auch *Ffleudor mab Naf* oder Ffleudor Sohn des Nav, während die Triaden (i. 15 = ij. 26 = iij. 114) von derselben Person als von Ffleudur Fflam, Sohn des Godo, zu sprechen scheinen; aber von *Godo* ist keine andere Bedeutung bekannt, als die von 'Decke, Dach' ..... Nwyvre wird auch in einer anderen Triade (i. 40 = ij. 5) erwähnt, die auf eine Unternehmung gegen Gallien unter der Führerschaft von Gwenwynwyn und Gwanar, Söhnen von Lliaw (Sohn des Nwyvre) und Arianrhod anspielt. Mit Bezug auf Ffleudor, Sohn des Nav, sei aus derselben Geschichte eine Anspielung auf einen Gwenwynwyn, Sohn des *Naw,* erwähnt, wofür sicher *Nav* das Rechte ist; denn es kommt noch eine dritte Stelle inbetracht, welche Gwenwynwyn als Arthurs *rhyswr* oder Jäger beschreibt und ihn Sohn des *Nav Gyssevin* nennt, was 'erster oder ursprünglicher Herr' bedeutet. So ist es nicht unwahrscheinlich, dass trotz dem Lliaw oder den Lliaws der Triaden, Nwyvre dieselbe Person war, die hier Nav Gyssevin heisst".

Mag hier manches unsicher sein, — der Rhys'schen Mythenvergleichung gegenüber ist ein gewisses Mass von Skepsis immer am Platze — so darf man an diesen merkwürdigen Namen doch auch nicht achtlos vorübergehen. Was *Godo* 'Dach' als Name eines Himmelsgottes betrifft, vergleiche man die Etymologie von *Himmel,* Noreen, Abriss SS. 140. 142, von ai. *Varuṇa,* griech. *Οὐρανός,* die finnische Bezeichnung des Himmels als *kirjokansi* 'bunter Deckel' (vgl. Comparetti, Kalewala S. 195), die aisl. als *fagraræfr,* 'schönes Dach' (Alvíssmǫl 13) und *salþak* 'Dach des Bodens, der Erde', lit. *dangùs* 'Himmel' (zu *dengiù* 'decken') u. a. m.

Doch kehren wir zu jenem Nudd zurück, der sich um so deutlicher als alter Himmelsgott erweist, wenn er, wie einerseits durch Camulus, Cumall, so anderseits durch Nwyvre 'Atmosphäre' vertreten wird. Wir kennen ihn bereits aus römischer Zeit durch Inschriften von der Stelle seines Tempels bei Lydney am Westufer des Severn im Lande der alten Siluren. Sie sind *Devo Nodenti, D. M. Nodonti, Deo Nudente M.* gewidmet, wobei die Kürzung *M.* den Gott nach Hübners Ansicht als Mars bezeichnet, was ja sehr wohl zu dem stimmt, was wir über den ursprünglichen Charakter des keltischen Mars bereits wissen.



Interessant ist dabei die Form *dēvo* für *deo,* die offenbar unter dem Einflusse von kelt. **dēvos* 'Gott' steht. War etwa auch der kelt. Mars der **dēvos* κατ' ἐξοχὴν wie der germanische **Tīwaz*? Auch auf irischem Boden begegnet uns dieselbe Gestalt unter dem Namen *Nuada* (Gen. *Nuadat*), der eine lautgesetzliche Entsprechung zu cymr. *Nudd* und kelt. **Neudens* > **Noudens* > *Nōdens* (*Nūdens*) darstellt. Er führt den Beinamen *Argetlám,* d. i. 'Silberhand', und zu dessen Erklärung wird erzählt, dass er, der als ein König aus dem übermenschlichen Geschlechte der Tuatha Dé Danann gedacht wird, in einem Kampfe mit dem Geschlechte der Fir Bolg seine rechte Hand verliert, worauf er als nicht mehr körperlich vollwertig nach altirischem Rechte des Königtums so lange verlustig geht, bis ihm ein kunstfertiger Schmied die verlorene Hand durch eine silberne ersetzt. Dass auch die Cymren dieselbe Geschichte kannten, beweist der Name eines mythischen cymrischen Königs *Lludd Llawereint* oder 'Lludd Silberhand', der durch Angleichung des Anlautes aus *Nudd Llawereint* entstanden ist. Seine Person deckt sich also wohl ursprünglich mit der des Nudd, des Vaters des Gwyn.

Schon Rhys, dem ich obiges entnehme, hat mit dem einhändigen Nuada, Nudd a. a. O. S. 120 f. den nordischen *Týr einhendr ása,* der bei der Fesselung des Fenrir seine Rechte einbüsst, verglichen. Týr und Nuada sind in gleicher Weise der alte zum Mars verblasste Himmelsgott, beide verlieren ihre Rechte im Kampfe gegen Dämonen, beide führen darnach bezeichnende Beinamen. Eine so weitgehende Uebereinstimmung des Mythus kann in der That keine zufällige sein.

Damit ist der nordische Mythus von der Einhändigkeit des Týr als ein urgermanischer erwiesen, denn nur in Deutschland kann der Austausch heidnisch religiöser Vorstellungen zwischen Kelten und Germanen erfolgt sein.

Die Uebereinstimmung ist aber hier nicht einmal auf Kelten und Germanen beschränkt. Bei Voraussetzung eines ähnlichen Mythus wird uns nämlich erst die eigentümliche Sitte verständlich, die sich nach Herodots Bericht 4, 62 an die dem Ares bei den Skythen dargebrachten Opfer knüpfte. Dabei wurden den abgeschlachteten Kriegsgefangenen die rechten Schultern mit den Armen abgeschlagen und in die Luft geworfen; doch wohl um dem einarmig gedachten Gotte damit seinen Schaden zu büssen. Wenn Herodot a. a. O. von dem Schwertgotte der Skythen sagt,



dass sie ihm sogar mehr Opfer bringen als anderen Göttern, und 4, 59, dass sie Bilder und Altäre und Tempel keinem anderen Gotte errichten als dem Ares, so erhellt daraus, dass dieser bei ihnen der angesehenste Gott war. Aehnlich scheint bei den Thrakern Ares zumeist verehrt worden zu sein, aber auch dieser ist kaum eine dem griechischen Ares verwandte Gottheit, sondern der alte, wesentlich zum Kriegsgott gewordene Himmelsgott, s. Verf., ZfdA. 35, 374.

Ausser bei der Fesselung des Fenrir spielt Týr in der nordischen Mythologie eine Rolle beim letzten Kampfe zwischen Göttern und Unheilsmächten, bei dem er und der Hund Garmr sich gegenüberstehen und gegenseitig töten.

Zum Verständnisse dieses Mythus wird es nötig sein, auch die mythologische Bedeutung des ausser dem Gotte dabei beteiligten Wesens näher ins Auge zu fassen. Von den Wölfen der germ. Mythologie sind diejenigen, von denen Sonne und Mond bedroht werden, Skǫll, Hati und Mánagarmr — vgl. auch die nord. Namen der Nebensonnen skad. *solvarg, solulv,* isl. *úlfur, úlfakreppa,* F. Magnussen, Lex. Myth. SS. 118. 142, Arnason, Islendzkar þjóðsögur 1, 658 f., Maurer, Isl. Volkssagen S. 185, — deutlich mythische Bilder für die Verfinsterungen dieser Gestirne. Der Name *Skǫll* gehört wohl gar zu got. *skadus*, 'Schatten', griech. *σκότος* 'Finsternis' u. s. w., wobei *ll* nach Sievers' Gesetz aus *dl* zu erklären sein wird, und ist deutlich dasselbe wie norweg. *Skoll* 'Taage' bei Aasen S. 681. Vielleicht von diesen Erscheinungen aus wird der Wolf die Verkörperung des hereinbrechenden, gleichsam verschlingenden Dunkels überhaupt. Als eine solche hat uns auch Fenrir um so sicherer zu gelten, da er sich mit jenen Sonnen- und Mondwölfen aufs innigste berührt: ist er es doch nach Vafþrúðnismǫl 47 selbst, der die Sonne verschlingt, da ferner Grímnismǫl 39 Hati als *Hróþvitnis* (d. i. *Fenris*) *sonr* bezeichnet und Vǫluspǫ́ 40 *'einna nekkverr tungls tiugare í trolls hame',* d. i. kein anderer als Mánagarmr, unter die *Fenris kindir* gerechnet wird.[1]) Dass man sich die Verfinsterung eines Gestirns leicht als ein Verschlucktwerden durch ein Ungeheuer vorstellen konnte, ist klar, und so erklärt sich am ungezwungensten die Wolfsgestalt Fenris, ohne dass es nötig wäre, diesen mit Kauffmann, Beitr. 18, 161 ff. aus dem *vargr* (d. i. dem ge-

[1]) Für ganz verfehlt halte ich die von Wilken, ZfdPh. 28, 180 ff. 297 ff. versuchte Deutung des Fenrir aus einem Sternbilde.



ächteten) Loki abzuleiten. Die Verknüpfung des Fenrir mit Loki könnte auch lediglich deshalb erfolgt sein, weil man letzteren als den Ursprung alles Uebels darstellen wollte. Sie kann aber auch, wovon später nochmals zu handeln sein wird, in seiner vulkanischen Natur ihren Grund haben, wenn etwa Fenrir auch die mit vulkanischen Ausbrüchen verbundenen Verfinsterungen durch Qualm und Aschenregen bedeutete und überhaupt in einer Richtung dem griech. Typhon, d. i. dem 'qualmenden, dampfenden', dessen vulkanischer Charakter feststeht, verwandt ist. Dem ist nicht im Wege, dass auch Loki selbst sich teilweise mit Typhon berührt. Noch darf des Rätselliedes vom Nebel in der Hervarars., Bugges Ausg. S. 238 f., nicht vergesssen werden. Es lautet:

> Hverr er sá hinn mikli,
> er ferr mold yfir,
> svelgr hann vǫtn ok veisur;
> glygg hann óask
> en guma eigi,
> ok yrkir á sól til saka?

und die Lösung: *þat er myrkvi; fyrir honum sér eigi sæ, en hann hverfr þegar, er vindr kemr, ok megu menn ekki at honum gera; hann drepr skini sólar*. Dabei ist vor allem auf den Ausdruck *svelgr* Gewicht zu legen, weil die Vorstellung des Verschlingens zum Bilde des riesenhaften Wolfes hinüberführt. Die Aehnlichkeit der Schilderung des Nebels im Rätsel mit jener des Fenrisulfr ist schon F. Magnussen, Lex. Myth. S. 342 aufgefallen. Die Wolfsgestalt gemein hat Fenrir noch mit einem anderen Sprössling des Loki, der eben darum mit ihm im Grunde eins und dasselbe sein wird. Gylfaginning c. 50 (SnE. 1, 184) wird erzählt, dass von den Söhnen des Loki — *Vali ok Nari eða Narfi* — ersterer, von den Göttern in einen Wolf verwandelt, seinen Bruder zerriss, mit dessen Gedärmen dann Loki gefesselt wurde. Aber Vǫluspǫ R. 34 ist von Banden *Vála ... ór þǫrmum* die Rede, wonach der andere Bruder zum Wolf geworden ist. Von *Nari* oder *Narfi*, dem Sohn des Loki, ist aber der Riese *Narvi eða Narfi*, Gylfaginning c. 10 (SnE. 1, 54), oder *Nǫrr* (Dat. *Nǫrvi*), Vafþrúðnismǫl 25, Alvíssmǫl 29, der Vater der *Nótt*, kaum verschieden. Wiederum haben wir es dabei mit einem Dämon des einbrechenden Dunkels — hier des nächtlichen — zu thun, ohne dass übrigens der Begriff des 'Finsteren', wie Koegel, Gesch. d. d. Lit., Ergänzungsheft zu Bd. I, S. 12 f. glaubt, schon durch den

Namen ausgedrückt zu sein braucht; denn auch *narouua naht* in den as. Genesisbruchstücken v. 286 ist nicht 'die dunkle Nacht', sondern 'die bange (d. i. beängstigende) Nacht', wie sie in deutscher Dichtung noch heisst: *bang* bedeutet geradeso wie **narwa-* ursprünglich 'enge'.[1])

Soweit er ein Wesen vulkanischen Charakters ist, war Fenrir oder sein Urbild (und ebenso Loki) offenbar für gewöhnlich — d. i. wenn nicht eben ein vulkanischer Ausbruch stattfand — unter der Erde und zwar in der Nähe vulkanischer Erdöffnungen gefesselt gedacht, gerade wie Typhon im Tartaros oder sonstwo in tiefer Erde gebändigt liegt, s. Preller, Griech. Myth.[4] 1, 64. Auch als Dämon des Dunkels im Allgemeinen ist er während der Herrschaft von Licht und Tag in die finstere Höhle gebannt. Der gefesselte Fenrir, wie ihn Snorri, Gylfaginning c. 34 (SnE. 1, 112) schildert, aus dessen geiferndem Rachen ein Fluss hervorbricht, ist nur ein phantastisches Bild einer gähnenden, ein Gewässer entsendenden Höhlenmündung selbst. Durch das Lagern am Höhlen- oder Hölleneingang wird aber der Wolf leicht zum Hunde umgestaltet, ohne dass damit ein wesentlicher Unterschied begründet ist. Tritt doch auch *Garmr*, der Name des nord. Höllenhundes, daneben in *Mánagarmr* als der eines Wolfes und Sprösslings des Fenrir auf; ja er kann wohl jeden Wolf und bissigen Hund als *gramr*, d. i. 'den grimmigen', bezeichnen, eine Etymologie, die sich auf die mehrfach belegte Umstellung von *r* + Vokal in Vokal + *r* und sogar auf eine Nebenform *Gramr*, die Noreen, Aisl. Gr.[2] S. 141 (§ 248) neben *Garmr* aufführt, stützt. Doch könnte für die Erklärung des Namens auch norw. *garma* 'brøle, bøge stærkt',[2]) Aasen S. 210, bedeutsam werden, das ja mit jenem *gramr* verwandt sein wird, und sich auch in der Bedeutung unmittelbar an griech. *χρόμαδος* 'Knirschen' (und lat. *fremo*?) anknüpfen lässt. Ich erinnere hier wieder an Typhon, dessen hundert Drachenköpfe mit

---

[1]) Irrtümlich ist es auch, wenn Koegel a. a. O. aus der aisl. Umschreibung *draumniǫrun* für Nacht, Alvíssmǫl 30, ein *niǫrun* 'Nacht' erschliesst. Bedeutete *niǫrun* schon Nacht, dann würde es nicht erst der Zusammensetzung mit *draum* bedürfen. Die Nacht heisst an derselben Stelle auch *svefngaman* und Koegel wird es gewiss nicht beifallen, daraus ein *gaman* 'Nacht' zu folgern.

[2]) Nach Hjalmar Falk (beziehungsweise P. Østby), Aarbøger 1891, S. 276 soll *Garmr* unter dem Einfluss von *garma* aus *Cerberus* entstanden sein, was ich für sehr unwahrscheinlich halte.



wunderbar gemischten Tönen zischen, 'denn bald hört man die gewöhnliche Göttersprache, bald das Gebrüll eines furchtbaren Stieres, bald das Geheul eines Löwen oder das Gebell von Hunden, dann wieder ein schrilles Gepfeife, dass das ganze Gebirge wiederhallt' (Preller, Griech. Myth.[4] 1, 64 f.). Ja seismische, aus dem Erdinnern vernehmbare Geräusche können überhaupt sehr viel zum Aufkommen der Vorstellung von einem Höllenhunde beigetragen haben. Óðins Wölfe Geri und Freki sind hier völlig fernzuhalten, doch zeigt sich auch an ihnen, dass auf den Unterschied zwischen mythischen Wölfen und Hunden weiter kein Gewicht zu legen ist, denn sie benehmen sich ganz wie Hunde und sind als Begleiter des Windgottes eins mit den Windhunden; vgl. auch die skaldische Kenning für Wind '*hundr eða vargr viðar*', SnE. 1, 330, u. a. m. bei E. H. Meyer, Germ. Myth. § 143 (S. 107).

Wir sind nach all dem keineswegs genötigt, Fenrir und Garmr als ursprünglich verschiedene Wesen zu betrachten. Mit der Vorstellung von der Fesselung des Fenrisulfr und mit der von seinem endlichen Losbrechen verträgt es sich sehr wohl, dass er in der Zwischenzeit nach Art des griechischen mit ihm nächst verwandten *Κέρβερος* als Garmr den Hölleneingang bewacht. Wenn es Vǫluspǫ́ 44. 49. 58 heisst:

Geyr nú Garmr miǫk
fyr Gnipahelle;
festr mon slitna
en freke renna.

so ist gegenüber Müllenhoff, DA. 5, 138 f. zuzugeben, dass es sich hier nur um das Loskommen des Fenrir handeln kann, und dass der Satz '*mon freke renna* dasselbe heisst, wie des Eyvindr skáldaspillir *mun óbundinn Fenrisulfr fara* in den Hǫ́konarmǫ́l 20. Der Beweis, dass Garmr und Freki hier verschiedene Wesen sind, scheint mir aber nicht erbracht zu sein.

Die Beurteilung des Kampfes zwischen Týr und Garmr darf auch nicht ohne Rücksicht auf die anderen Einzelkämpfe erfolgen, aus denen sich die letzte Schlacht zwischen Göttern und Unholden zusammensetzt. Für alle diese ist es bezeichnend, dass sich dabei die Gegner nicht zum ersten Male treffen, sondern dass sie einander schon von früher her feindlich gegenüberstehen. Das gilt von Þórr und dem Miðgarðsormr, von Heimdallr und Loki, endlich auch von Freyr und Surtr, soferne wir nur jenen in



Guðmundr und Fróði, diesen in Geirrøðr und Svertingus wiedererkennen, wovon in einem folgenden Abschnitte, der von den Vanen handeln soll, eingehender zu sprechen sein wird. Nach diesen Seitenstücken sollte Týr mit Fenrir kämpfen, mit dem gerade er früher einmal zu schaffen hatte. Auch ist der Mythus auf ihn bezogen verständlich genug. Týr, der lichte Himmel, und mit ihm zugleich die Sonne werden vom Wolfe der Finsternis verschlungen; auf Óðinn, den Windgott, aber passt er nicht, ob man Fenrir nun als Sonnenfinsternis, Aschenregen, Nebel oder Nacht auffasst. Hier hat also wiederum eine Uebertragung stattgefunden: der jüngere Götterkönig übernahm die Stelle des älteren. Das Vorhandensein eines anderen Namens — Garmr — für Fenrir oder doch eines dem Fenrir ähnlichen und von ihm abgezweigten anderen mythischen Ungetüms namens Garmr ermöglichte es aber, dass trotzdem auch Týr nicht leer auszugehen brauchte, sondern eine seiner ursprünglichen ganz verwandte Rolle beibehalten konnte.

Was den Rächer Óðins, Víðarr, betrifft, so fällt es auf, dass sein siegreicher Kampf mit Fenrir schlecht in den Rahmen des Gesamtbildes, in dem die Götter unterliegen, hineinpasst. Und was soll man sich als sein Schicksal während des Untergangs der Erde und während des Weltbrandes denken? Viel besser würde sein Auftreten für einen Kampf gespart, in dem die Göttersöhne, zugleich Vaterrache nehmend, die an die Unholde verlorene Weltherrschaft wieder gewinnen, von dem sich aber in der nordischen Götterlehre nur Ansätze, keine ausgebildeten Vorstellungen finden.

Der Name Víðarr ist verschieden gedeutet worden, zuletzt von Roediger, ZfdPh. 27, 5 als Zusammensetzung mit *viðr* 'Wald' wegen Grímnismǫl 17:

> **Hríse vex**
> **ok hǫ́ grase**
> **Víþars land Viþe.**

Darüber, dass das Metrum *Víþars* nicht *Viþars* erfordert, setzt er sich aber, denke ich, durch Annahme einer Willkürlichkeit auf Seite des Dichters allzu leicht hinweg. Ich würde ihm vorschlagen, eine germ. Entsprechung zu kelt. **vēdos,* älter **veidos,* in Erwägung zu ziehen. Man beachte besonders die Bedeutungen des cymr. *gwydd* 'ferus, silvester, overgrown'. Schliesslich liesse

sich der Name aber doch auch als Zusammensetzung mit *víðr* 'weit' verstehen, etwa als 'derjenige, der weithin Heerfahrten unternimmt', wobei man sich des Beinamens des Óðinn *Víðfǫrull* erinnern wird. Sollten wir es nicht bei *Víðarr* überhaupt mit einem Windgotte zu thun haben? Bei dem vorerwähnten Rätsel vom Nebel lautet nach Fas. 1, 475 die Antwort:

gengr op mörkvinn
ðr Gýmis fletjum,
ok heldr af hlýrni sýn,
sá drepr skini
Dvalins leiku,
flýr einn Fornjóts bur.

Auch hier ist es also der Wind, denn dieser ist unter *Fornióts burr* zu verstehen, der den Nebel besiegt. Als Wanderer könnte Víðarr ausser seinem Namen sogar sein mächtiger Schuh kennzeichnen. Endlich liesse sich noch die deutsche Sage von Baltram und Sintram hier verwerten: denn *Sintram*, der Name jenes Bruders, der das Untier, das den anderen verschluckt hat, tötet, ist mit ahd. *sind* 'Reise, Heereszug' zusammengesetzt und könnte ebenfalls auf einen wanderfährtigen Windgott hinweisen. Doch all das kann nicht genügen.[1])

Und ist es überhaupt nötig und gestattet, sich hier um eine physikalische Auslegung zu bemühen? Die Gestalt Víðars kann sehr gut bloss zu dem Zwecke erfunden sein, um den Fall Allvaters der sittlichen Forderung der Zeit entsprechend zu rächen, eine Ansicht, die auch Golther, Germ. Myth. S. 396 zu teilen scheint, ohne freilich an anderen Stellen seines Buches (so S. 395) die notwendigen Folgerungen daraus zu ziehen. Dass Víðarr schweigsam ist, passt allerdings, wie man Kauffmann, Beitr. 18, 171 f. gerne zugeben wird, zum Wesen jugendlicher Helden, bevor ihre Heldenkraft in Thaten zum Durchbruch kommt. Es handelt sich also hier um eine rein poetische Ausgestaltung des

[1]) Auf Kauffmanns Phantasien vom grossen Waldgott der Germanen, bei denen auch Víðarr mitspielt, gehe ich natürlich nicht ein. Roediger fasst seine natursymbolische Deutung ZfdPh. 27, 5 in die Worte: 'Wer einen Begriff von der Heide hat, von ihrem Gestrüppe, der dicken, schwellenden Gras- und Moosschicht an ihrem Boden, von ihrer Stille, die den Sinn gefangen hält, der wird verstehen, weshalb sie sich dem Germanen in einem Gott verkörperte, der einen dicken oder eisernen, d. h. unzerstörbaren Schuh besitzt und sich in Schweigen hüllt'. Allein obwohl Golther, Germ. Myth. S. 395 dem zustimmt, erscheint mir diese Art der Mythendeutung wenig vertrauenerweckend.

Stoffes. Und auch der Schuh Víðars wird wie dieser selbst ad hoc erfunden sein. Fenrir hatte Týs Hand, die ihm dieser in den Rachen gesteckt hatte, abgebissen. Víðarr tritt mit seinem Fuss in den Rachen des Wolfes und ist vor der Gefahr, dass ihm dieser abgebissen werde, eben durch seinen mächtigen Schuh geschützt. Die Aehnlichkeit, beziehungsweise der Gegensatz ist hier unverkennbar. Wichtig für uns ist aber dabei, dass Víðarr als Týs Gegenstück gezeichnet ist. Er wird eben auch diesen, nicht Óðinn, ursprünglich gerächt haben.

Jener brittische *Nōdens, Nōdons, Nūdens,* ir. *Nuada,* cymr. *Nudd,* bret. *Nuz* trägt einen Namen, der, wie Rhys, Hibbert Lectures 1886, S. 128 erkannt hat, das Participium Praes. eines Wurzelverbums ist, das genau dem got. *niutan,* aisl. *nióta,* ags. *néotan,* nhd. *geniessen* entspricht. Denn ir. *ua* und cymr. *u* weisen auf älteres *ō* aus *ou, eu* zurück. Da das Germanische in seiner ältesten Zeit und in dichterischer Sprache im Norden auch später noch durch blosse *o*-Ableitung Nomina agentis bildet, kann germ. **neutaz,* aisl. *niótr* dasselbe bedeuten wie **neutandz*. Man wird also mit kelt. **Neudents, *Neudonts* den Beinamen Óðins *Niótr* und den Namen des Riesen *Forniótr,* ags. *Fornéot* vergleichen dürfen. Bei letzterem brauchen wir uns nicht dadurch beirren zu lassen, das Þórr als *fellir Forniots* bezeichnet wird. Das beweist nur, dass Forniótr später als Riese galt, ohne dass darum ein alter Mythus von seiner Gegnerschaft zu Þórr bestanden zu haben braucht. Ja wenn seine Söhne Hlér oder Ægir, Logi und Kári sind, also die Elementarkräfte des Wassers, Feuers und der Luft, so ist derjenige, von dem sie ausgehen und in dem sie zusammengefasst zu denken sind, seinem Wesen nach dem griech. Zeus oder Uranos näherstehend als einem gemeinen Riesen. Oder hat man in *Forniótr* ein riesisches Gegenstück zu einem göttlichen Himmelsherscher *Niótr* geschaffen? Dass gerade nach seiner Hand im Ags. die Pflanze *Forneótes folme* benannt ist, fällt auch auf und bringt uns auf den Gedanken, dass dabei möglicherweise auf einen Mythus angespielt wurde, in dem dieser Hand eine ähnliche Rolle zukam, wie derjenigen Týs und Nuadas. Als einen Sohn des cymr. *Nwyvre* d. i. 'Atmosphäre', der sich mit Lludd (Nudd) deckt, haben wir oben einen *Fflam* = '*flamma*' kennen gelernt, geradeso wie uns als ein Sohn des Forniótr *Logi* entgegentritt. Ob wir *For-niótr, Forn-niótr* oder mit Noreen,



Uppsalast. S. 219 *Fórn-niótr* 'Opfergeniesser' als ursprüngliche Namensform anzusetzen haben, ist für unsere Betrachtung belanglos, da das *-niótr* in jedem Fall ganz dasselbe bedeuten kann wie *Niótr, *Neudonts.*

Von Óðins Beinamen und Attributen werden noch andere auf den Himmelsgott zurückgehen. Vielleicht gehört hieher *Ómi* = got. *auhuma* 'der Höchste' (Noreen, Ark. 6, 305) und *Hárr,* letzteres auch dann, wenn Detter, Beitr. 18, 202 f. Recht hat, diesen Namen zu got. *haihs* 'einäugig' zu stellen, denn die Vorstellung von der Einäugigkeit Óðins nimmt von dem éinen Sonnenauge des Himmelsgottes ihren Ausgang. Auch die Namen *Bileygr* und *Báleygr* mögen sich auf dieses beziehen. Sogar *Alfaðir,* das in Form und Bedeutung auffallend zu ir. *Ollathair,* Rhys a. a. O. S. 644, stimmt — genau so, wie germ. *Alagabiae* zu kelt. *Ollogabiae* — und deshalb keine junge Bildung zu sein scheint, könnte schon ein Beiname des Himmelsgottes gewesen sein. Óðins Mantel (*bláfeldr*) und herabhängender Hut, wonach er *Heklumaðr* und *Síðhǫttr* heisst, lassen sich beide als der Himmel verstehen. Und auf dessen Höhe ist auch der Hochsitz Hliðskialf zu suchen, von dem aus die ganze Welt zu überblicken ist.

Alle bisher erörterten Namen des Himmelsgottes zeigen aber keinen kriegerischen Charakter. Anders steht es vielleicht mit dem Namen *Sahsnôt, Seaxnéat.* Seine Deutung als 'Schwertgenoss' scheint mir freilich nicht einleuchtend, da das Sächsische und das Angelsächsische sonst so starke Synkopierungen nicht kennt, also *Sahsginôt, Seaxȝenéat* erwarten liesse. — Auch *Sahs-, Seax-* muss hier nicht 'Schwert' bedeuten, sondern kann auf den Stamm der Sachsen gehen, so dass *Sahsnôt, Seaxnéat* vielleicht nur 'der Nôt, Néat der Sachsen' ist. Zufall ist es wohl nicht, dass der Göttername uns nur bei Alt- und Angelsachsen begegnet, vgl. Kossinna, IF. 7, 299. Aber allerdings könnte man sich das Verhältnis auch so vorstellen, dass der vorliegende aus einer Fülle vorhandener und möglicher Beinamen des Gottes seines Anklanges an den Stammnamen wegen ausgewählt und bevorzugt wurde. Sicher aber haben sich nicht umgekehrt die Sachsen erst nach dem Sachs ihres Sahsnôt benannt, wie Mogk, Pauls Grundr. I, 1056 im Anschluss an Müllenhoff, Schmidts Ztschr. 8, 252 und J. Grimm, DM. S. 185 behauptet. Gab es auch einen Gott *Néata* schlechtweg, nach dem *Néatan léah* (jetzt *Netley*)



benannt ist? Mit *-nôt, -néat* ist jedenfalls das früher behandelte kelt. **Neudents, *Neudonts,* sowie *Niótr, Forniótr, Fornéot* zu vergleichen. Dass *Sahsnôt, Seaxnéat* ein Name des Týr sei, ist übrigens von Möller, Aengl. Volksep. S. 19 in Abrede gestellt worden, der ihn vielmehr auf Freyr beziehen möchte, dessen Schwert im Mythus eine Rolle spielt, während wir von einem solchen des Týr nichts wissen. Allein gegen diese Auffassung und für die herkömmliche entscheidet die Genealogie der Ostsachsen, in der dem Seaxnéat Nachkommen zugeteilt werden, die durch ihre Namen verschiedene Momente einer Schlacht darstellen, nämlich *Ʒesecʒ* und *Andsecʒ* ('Symmachos' und 'Antimachos'), *Sweppa* ('einer der Getümmel anrichtet'), *Siʒefuʒl* ('siegverkündendes Vorzeichen'), *Heðca* und *Bedeca* ('viri caedis et stragis'), s. Müllenhoff, Beowulf S. 7. Dies hat zur Voraussetzung, dass Seaxnéat thatsächlich Kriegsgott ist, was Freyr niemals sein konnte. Vom alten Himmelsgotte stehen diese Personifikationen natürlich schon sehr weit ab. Und doch schliessen sie sich mittelbar an ihn an, soferne sie sich aus der Person des Seaxnéat herausgebildet haben. Aehnlich mag der nordische Hermóðr aus Týr entsprungen sein als eine Personifikation kriegerischen Mutes. Diese Gestalten leiten schon hinüber zu Verkörperungen bestimmter Schrecknisse des Krieges, wie solche deutlich z. B. in einem thüringischen Nachtsegen vorliegen (den neuerlich v. Grienberger, ZfdA. 41, 335 ff. besprochen hat), wenn es dort v. 41 f. heisst: *Herbrot unde Herebrant vart ûz in ein andir lant!*

Uebrigens ist auch Wôdan nicht etwa allein durch Uebernahme der Befugnisse seines Vorgängers, sondern zugleich aus sich selbst heraus zum Kriegsgott geworden. Da der Gott des Sturmes auch der Gott aller heftigen Seelenbewegungen war, ging auch kriegerischer Mut und Kampfwut von ihm aus. Er steht ferner zum Geistesleben überhaupt in Beziehung und deshalb musste man, wie andere Wissenschaft und Kunst, auch Kriegskunst und Kriegslist auf ihn zurückführen. Eine Gestalt wie Hermóðr lässt sich darum auch aus Oðinn, beziehungsweise einem seiner Beinamen, ableiten, und andere Beinamen von ihm, die kriegerischen Charakters sind, müssen auf ihn nicht erst übertragen sein.

Ein *Heðca* neben einem *Beadeca* tritt uns auch im v. 112 des Wídsíð entgegen, und da beide, wie uns die Genealogie der Ostsachsen gelehrt hat, aus Seaxnéat geflossen sind, ist man



versucht, auch den a. a. O. v. 116 erwähnten *Heaðoríc* auf denselben mythischen Ursprung zurückzuführen; ja *Heðca* könnte geradezu eine Koseform zu *Heaðoríc* darstellen. Dieser Vollname sieht umsomehr wie ein Beiname des germanischen Kriegsgottes aus, da er genaueste Entsprechung zu keltischem *Catu-rīx* 'Schlachtkönig' ist, das uns als Name des keltischen Mars bezeugt wird durch eine Inschrift aus Chougny bei Genf, Rev. Celt. 4, 10, Mommsen, Insc. Helvet. 70, eine aus Stuttgart, Brambach, CIRh. 1588 und eine dritte aus der Nachbarschaft von Yverdon in der Schweiz, s. De Ronstetten, Recueil d'Antiquités Suisses (Berne 1855) SS. 35. 37. Doch hat Binz, Beitr. 20, 207 gezeigt, dass jener *Heaðoríc* dem *Heiðrekr* der Hervarars. entspricht, dessen Ursprung aus dem Kriegsgotte mindestens nicht deutlich ist; auch ist danach *Heaðoríc* möglicherweise erst aus **Hádríc* oder **Hǽðríc* umgestaltet.

Mit dem ersten Kompositionsgliede von *Catu-rīx,* mit kelt. **katu-,* germ. **haþu-, *hadu-* 'Schlacht, Kampf', fällt jedoch der Göttername aisl. *Hǫðr* aus **Haþuz* zusammen, der deshalb, wie man meinen sollte, einen Kriegsgott anzeigt. Und doch wird die Behauptung, dass er und Týr ursprünglich dieselbe Person sind, einstweilen noch mit Kopfschütteln aufgenommen werden. Diese Frage verdient aber nähere Untersuchung, die freilich kein Ergebnis verspricht, bevor auch auf Baldrs Persönlichkeit Licht gefallen ist.

Ohne diesen Erörterungen vorgreifen zu müssen, können wir gleichwohl auch jetzt schon einige Hauptrollen für die Zeit vor dem letzten Thronwechsel im germanischen Götterstaate verteilen. Wenn wir aber dabei all das von Wôdan abziehen, was auf ihn erst von seinem Vorgänger übertragen ist, und es diesem zurückerstatten, so fehlen doch noch wesentliche Züge, um uns Tîwaz als einen germanischen Zeus erscheinen zu lassen. Liegt doch bei den Germanen die Blitzwaffe und die Herrschaft über das Gewitter in der Hand eines besonderen Donnergottes.

Gleiches gilt von den Kelten, deren religiöse Entwicklung überhaupt der germanischen durchaus parallel läuft. Ich habe hierauf ZfdA. 35, 372 ff. aufmerksam gemacht im Zusammenhang mit dem Nachweis eines Beinamens **Tanaros* des keltischen Jupiter,[1]) der Laut für Laut dem germ. **Þunaraz* entspricht und wie dieses auf eine Grundform **Tn̥aros* zurückgeht.

[1]) Belegt durch eine zu Chester in England gefundene Inschrift aus dem Jahre 154 n. Chr. mit der Widmung *J(ovi) O(ptimo) M(aximo) Tanaro.*



Daneben giebt es einen oder auch mehrere geläufigere Namen der keltischen Donnergottheit. Solche sind *Taranis* bei Lucan, Pharsalia 1, 446, **Taranus,* ein *u*-Stamm, erhalten in dem Dat. *Ταρανοου* auf einer in Orgon an der Rhonemündung gefundenen kelt. Inschrift (s. Rhys, Hibbert Lectures 1886, S. 69 f.), *Taranucus* auf einem Denkmal aus Dalmatien, CIL. 3, 2804,[1]) endlich *Taranucnus,* gall. **Taranuknos,* auf zwei rheinischen Inschriften, Brambach, CIRh. 1589. 1812.[2]) Die letzterwähnte Form ist insoferne etymologisch klar, als darin offenbar dasselbe Element *-knos* enthalten ist, wie in den Personennamen *Druticnos, Toutissicnos, Oppianicnos* u. a. m., vgl. Rhys a. a. O. S. 57. Da es sich dabei durchaus um Patronymika handelt, wird an die kelt. Wortsippe von ir. *cinim* 'ich entspringe', ir. *cenél,* acymr. *cenetl,* corn. *kinethel* 'Geschlecht' anzuknüpfen sein, und zwar haben wir es hier mit uneigentlichen Zusammensetzungen zu thun, in denen der scheinbare Kompositionsvokal *i* und *u* thatsächlich die Endung des Gen. Sing. der *o*- beziehungsweise der *u*-Stämme ist. Jenes *Taranucus* aber ist neben dem mehrfach belegten *Taranucnus* der Entstellung sehr verdächtig. Was *Taranis* bei Lucan betrifft — der betreffende Vers lautet: *Et Taranis Scythicae non mitior ara Dianae* —, so weist der Zusammenhang dabei eher auf eine weibliche Gottheit, wie Rhys a. a. O. S. 70 f. mit Recht betont, wobei er auch einen ganz parallelen ir. Namen **Toranis* aus dem inschriftlichen *Awi Toranjas,* jüngerem *Úi Torna,* ferner *Clann Torna* (wo überall der Gen. des Namens vorliegt) nachweist, der identisch ist mit neuir. *toirn* 'a great noise or thunder', einem Femininum. Auch cymr. *taran,* das zu ir. *torann* offenbar in einem Ablautverhältnisse steht, ist Femininum; das damit formell übereinkommende bret. *taran* dagegen Masculinum, ein Schwanken, das sich ja bei Zugrundeliegen eines *u*-

---

[1]) Die Inschrift lautet: *Jovi Taranuco Arria Successa v(otum) s(olvit).*

[2]) Gallobritt. **tarani-*, **taranu-* geht vermutlich auf vorkelt. **t̥rani-*, **t̥ranu-* zurück, eine Grundform, der germ. **þurani-*, **þuranu-* entspringen würde. Gab es im Keltischen neben diesem geläufigeren Namen des Gottes jenes **Tanaros,* so konnte umgekehrt im Germanischen neben gewöhnlichem **Þunaraz* ein **Þuraniz* oder **Þuranuz* einhergehen, und es kommt in Frage, ob nicht Luthers *Dornstag,* md. *dornstχ, dorstχ,* fries. *tornsdei,* ferner *dornschlag* (Lexer, Mhd. Wb. 1, 448) u. a. m. auf eine solche Form zurückweist. Weit wahrscheinlicher ist es freilich, dass hier die Schwierigkeit der Aussprache zu einer Umstellung des *r* und *n* geführt hat, ähnlich jener des *l* und *r* in *Erle.*

Stammes leicht erklärt, da diese Deklinationsklasse Masculina und Feminina äusserlich nicht unterscheidet.

Wir sehen nun auch, wie der Name **Taranuknos* entstanden ist. Bei jenen Keltenstämmen, welche den 'Donner' mit einem Appellativum weiblichen Geschlechtes bezeichneten, konnte dieses selbst zunächst nur als Name einer Göttin Verwendung finden und zur Vorstellung von einer solchen Anlass geben. Die Mächtigkeit der Naturerscheinung erheischte indessen eine männliche Gottheit, die man jener Göttin als Sohn zugesellen konnte. Im selben Verhältnis wie **Taranuknos* 'Donnersohn' zur Göttin **Taranus* steht der lit. *Perkúnas* zu *Perkúna tète* d. i. 'mater fulminis atque tonitrui', nur dass die Namengebung hier vom Namen des Sohnes, dort von dem der Mutter ausgeht. Vielleicht setzt übrigens **Taranuknos* allein gar nicht voraus, dass **Taranus* selbst als weibliche Gestalt wirklich personifiziert war. Darauf wenigstens könnte das Seitenstück des Finnischen führen, in welchem es nach Comparetti, Kalewala S. 159 'ein weiterer Schritt zu grösserer Verdichtung der Personifikation als solcher ist, sie Sohn oder Tochter des Gegenstandes zu nennen, den sie personifiziert. Weil die finnische Sprache grammatisch keine Geschlechter kennt, so bezeichnen diese Ausdrücke das Geschlecht und wandeln die einfache Benennung auf diese Weise zum Eigen- oder Personennamen um: so *paivän poika,* Sohn der Sonne, *ilman tttär,* Tochter /y der Luft'. Dass die Verhältnisse im Finnischen mitunter mit Erfolg zur Aufklärung idg. Bildungen verwertet werden können, zeigt auch das in dieser Sprache in seiner Art gar nicht vereinzelte *maan emä,* wörtlich 'die Mutter der Erde', in der Bedeutung 'terra mater' gegenüber dem bisher rätselhaften ags. *Erce eorðan módor*.

Hier liess sich also der Vorgang der Personifikation noch beobachten. Aber auch dem keltogerm. Götternamen **Tanaros*-**Þunaraz* liegt vermutlich ein gleichlautendes Appellativum — erhalten in unserem *Donner* — voraus. Alles weist darauf hin, dass der bei beiden Nachbarstämmen auftretende selbständige Donnergott einer jüngeren Personifikation seinen Ursprung dankt. An den Himmelsgott wird man ihn dadurch angelehnt haben, dass man ihn als seinen Sohn gelten liess, ein Verhältnis, das sich in dem des *Þórr* zu *Óðinn* fortsetzt. Es ist ein altertümlicher Zug, wenn in der Hymiskviða Týr und Þórr als Gefährten auftreten.



Durch die Ausbildung eines besonderen Donnergottes, beziehungsweise dessen Loslösung vom alten Himmelsgotte, wurde dieser selbst natürlich in Macht und Ansehen eingeschränkt, was dem Emporsteigen eines anderen Gottes nur günstig sein konnte. Ich setze deshalb voraus, dass dort, wo zuerst der Windgott über den Himmelsgott gehoben wurde — vielleicht geschah es auf keltischem Boden —, jene Spaltung bereits vollzogen war.

War aber dieser selbständige Donnergott allen Germanen bekannt und bei allen gleich bodenständig? Wenn, wie oben gezeigt wurde, lit. *Perkúnas* und slav. *Perunŭ* aus dem Germanischen entlehnt ist, hat dies zur Voraussetzung, dass auch unter den zu Grund liegenden germanischen Namen der donnernde Gott verstanden wurde. Bei einem germ. Gotte Namens **Perkŭ̄nos, *Ferχŭ̄naz* (Sprachformen, für die wir höheres Alter voraussetzen könnten) wäre dies ja nicht so auffallend; mehr bei einem gotischen Namens **Fairhuns*. Es entsteht die Frage, ob hier ein alter Beiname des donnernden Himmelsgottes auf den neugeschaffenen selbständigen Donnergott übertragen worden war, was möglich ist, oder ob die Goten letzteren etwa gar nicht kannten und die Befugnisse des Týr und Þórr noch in éiner Hand vereinigt liessen. Da es innerhalb des Germanischen auf allen Stufen seiner Entwicklung dialektische Unterschiede gegeben hat, ist es nichts weniger als sichergestellt, dass das Wort **þunaraz* jemals gemeingermanisch und im besonderen auch gotisch und nordisch gewesen ist. Für den Norden kommt neben der Möglichkeit, dass ihm ein **þunaraz* 'Donner' verloren gegangen ist, die andere in Betracht, dass er Namen und Begriff seines *Þórr* in vorgeschichtlicher Zeit vom Süden, von Deutschland aus, empfangen hat. Und von den Goten, die *βροντή* mit *þeihvô* übersetzen, wissen wir nicht einmal, ob sie überhaupt einen Gott **Þunar* gekannt haben. Bis wohin der keltogermanische **Taranuknos, *Tanaros, *Þunaraz* seinen Bereich ausgedehnt hatte, ist kaum festzustellen. Wenn aber bei den Semnonen noch viel mehr von der alten Machtfülle des Himmelsgottes erhalten war als bei anderen Westgermanen, können weiter im Osten die Verhältnisse noch ursprünglichere gewesen sein. Die Möglichkeit, dass got. **Fairhuns* Name des bei den Goten noch immer auch als Gewittergott fortlebenden Himmelsgottes gewesen ist, lässt sich daher kaum bestreiten. War bei ihnen die gleiche Gottheit Mars und Jupiter in éiner Person, so war es ihnen natürlich



unmöglich, sowohl das lat. *dies Martis* als auch *dics Jovis* in ihre Sprache zu übersetzen, und vielleicht erklärt es sich so, warum sie sich für letzteres einer Entlehnung bedienten, ich meine jenes Wochentagnamens, der dem bair. *Pfinztag,* mhd. *pfinztac* zugrunde liegt, das ja anerkanntermassen durch die Goten vermittelt ist, s. Kluge, Et. Wb.[5] S. 283.

Aber sogar in der von Tacitus, Germ. 9 genannten Dreiheit germanischer Götter 'Mercurius', 'Mars', 'Hercules' müssten wir Mars als den noch des Donners waltenden oder vom Donner als einem ihm untergeordneten Wesen begleiteten Tīwaz anerkennen, wenn Möller, Aengl. Volksep. S. 19 f. mit Recht 'Hercules' als interpretatio Romana für Freyr Béaw und nicht für den Donnergott betrachtet. Und ich wüsste nicht, wie sich seine Ansicht widerlegen liesse, wenn es auch anderseits schwer halten wird, einen vollen Beweis für sie zu erbringen. Wahrscheinlicher dünkt es mich immerhin, dass die Römer mit ihrem Hercules Freyr und Freyhypostasen zusammenbrachten, die mit ihm im innersten verwandt, ja, wie ich überzeugt bin, aus gleicher Wurzel entsprungen waren, als eine Gottheit, von der es ihnen doch nicht entgangen sein kann, dass sie im Gewitter in Erscheinung trat. Die Erwähnung des Hercules bei Tacitus, Germ. 34 und Ann. 2, 12 steht dieser Auffassung nicht im Wege, und gar die Stelle Germ. 3: *fuisse apud eos et Herculem memorant primumque omnium virorum fortium ituri in proelia canunt* wird man viel lieber als auf den Donnergott auf eine Freyhypostase und die Urform des Béowulf oder Sigfrid beziehen.

Þórs Waffe ist bekanntlich der Hammer im Gegensatze zu dem Blitzbündel, mit dem Zeus ausgestattet erscheint. Auch im Süden finden sich freilich Spuren von einem axtbewehrten Gewittergott — wie der karische *Ζεὺς Λαβρανδεὺς* und *Χρυσάωρ*, Preller, Griech. Myth.[4] 1, 141, Anm. 2 —, die von manchen für ursprünglicher gehalten werden; und auch nach der volkstümlichen Auffassung der Neugriechen würde Zeus die Axt schleudern, da sie *astro-peléki* vom Blitze sagen. Man vergleiche damit die Ausdrücke *doneraxt, donreaxe, Donneraxt,* Lexer, Mhd. Wb. 1, 448. 3, 124; J. Grimm, DWb. 2, 1241, und die Ausrüstung des ags. Þunor *mid ðǽre fýrenan æcxe,* Kemble, Salomon and Saturnus 177. Aber Axt und Hammer sind doch nicht ganz dasselbe. Der optische Eindruck der Naturerscheinung führt ja eigentlich auf



keines von beiden. Doch lag es nahe, bei dem Bäume fällenden und spaltenden Blitz an eine Axt zu denken, vgl. Sueton, Rell. p. 223. Reiffersch.: *splendor fulguris ad instar securis arborem procul caedentis.* Auch wurde ja die Axt als Waffe vielfach geworfen. Was Þórs Hammer betrifft, so ist die Ansicht verbreitet, dass sich der Gott durch seine Ausrüstung mit ihm als einer altertümlicheren Waffe gegenüber Óðinn und Freyr mit ihrem Speer und Schwert als ein älterer Gott erweise, vgl. E. H. Meyer, Germ. Myth. SS. 91 f. 221. Ja man erinnerte sich dabei sogar des Umstandes, dass *Hammer* ursprünglich 'Stein' bedeutete und nach der Aussage von Etymologen eine Wortbildung des Steinalters sein soll. Näher besehen wäre es aber doch auffallend, dass man in einer Zeit, in der auch Axt und Messer, Speer- und Pfeilspitze durchaus Steingeräte waren, den Hammer den Stein schlechtweg genannt haben sollte; eine Erwägung, die nebenbei bemerkt, ebenso dagegen spricht, bei Erklärung des germ. Wortes *sahs* 'Schwert, Messer' von der Zusammenstellung mit lat. *saxum* und einer Grundbedeutung 'Stein' auszugehen, anstatt allein unmittelbar an die Wz. *sek* 'schneiden' anzuknüpfen, wie das jetzt Detter, ZfdA. 42, 57 mit Recht thut. Die urgeschichtlichen Funde lehren uns übrigens, dass gerade der Steinhammer sich noch in die Anfänge der Bronzezeit hinein forterhielt, was ja auch begreiflich ist, da zur Herstellung dieses Werkzeuges aus Metall verhältnismässig viel dieses anfangs kostbaren Stoffes nötig gewesen wäre, und da, wo es auf die Wucht und nicht auf eine scharfe und zähe Spitze oder Schneide ankam, auch der Stein seinen Zweck erfüllte. Gerade in der ersten Bronzezeit wird sich also das Wort **kamaros* oder wie es sonst damals lautete, d. i. 'Stein', mit dem Begriff 'Hammer' verbunden haben. Die Vorstellung von einem hammerwerfenden Donnergotte ist aber vermutlich noch um vieles jünger, denn sie stammt aus einer Periode, in der man längst den Gebrauch von Steinhämmern aufgegeben hatte und die zufällig in der Erde gefundenen alten Steingeräte, deren Zweck und Ursprung man sich nicht erklären konnte, für Blitzsteine hielt, eine Meinung, die in den verschiedensten Ländern anzutreffen ist und bis vor nicht allzu langer Zeit sogar noch von Gelehrten geteilt wurde, s. Sophus Müller, Nordische Altertumskunde S. 175 f. Man sieht, dass Þórs Hammer in der That als Steinwaffe gemeint war, dass aber trotzdem die Vorstellung von ihm wahrscheinlich erst in der vorgeschrittenen Metallzeit aufgekommen ist. Dass gerade

die hammerartigen Steingeräte für die Bewaffnung des Donnergottes besonders massgebend werden konnten, ist begreiflich, da diese mit Schaftloch versehenen Stücke allgemein viel mehr auffallen als die allerdings weit zahlreicheren keilförmigen Steinäxte, über deren ursprüngliche Schäftung und Bedeutung man nicht leicht ins Reine kommen konnte. Dass gleichwohl auch diesen gelegentlich — wenn auch nicht gerade in der uns vorliegenden altnordischen Mythologie — eine ähnliche Rolle zugedacht war, beweist unser *Donnerkeil.* Auf die schaftlos gefundenen Steinwaffen weist wohl in letzter Linie auch die Angabe über den Miǫlnir SnE. 1, 344 zurück, dass sein Handgriff zu kurz geraten sei. Die nordische Sitte, sogenannte Þórshämmer aus Metall als Amulette zu tragen, ist ganz jung, denn diese treten erst in Funden aus nachrömischer Zeit auf. Sophus Müller sieht in seiner Nord. Altertumskunde S. 171 allerdings bereits in kleinen und deshalb zum Gebrauch untauglichen Steinbeilen, die wie Steinäxte geformt sind, Symbole des Donnergottes; ebenso in beilförmigem Bernsteinschmuck. Doch ist seine Deutung nicht vollkommen gesichert, und ausserdem handelt es sich hier ausgesprochenermassen eher um axtförmige Stücke als um eigentliche Hämmer.

Unter diesen Umständen ist immerhin die Frage am Platze, ob wir den Hammer als Blitzwaffe auch dem deutschen Gewittergotte zuschreiben und sie demnach als gemeingermanisch betrachten dürfen. Es wäre aber sehr zu widerraten, etwa aus dem Mangel deutscher Nachrichten, also ex silentio, einen negativen Schluss zu ziehen. Es können auch leicht verschiedene Vorstellungen nebeneinander bestanden haben. Kaum aber dürfen wir uns den germanischen Himmelsgott in der Zeit vor dem Aufkommen eines besonderen Donnergottes bereits als hammerbewaffnet denken.

Ausser als seine Waffe wird der Blitz als des Donnergottes Begleiter aufgefasst, eine besondere Persönlichkeit, die näher zu betrachten, in mehr als einer Hinsicht von Interesse ist.

Hierher gehört vor anderen Þialfi, der wiederholt als Þórs Gefährte erscheint und bei Útgarðaloki als *fóthvatastr allra manna* 'der schnellste aller Männer' — wie er denn auch *Rǫskva* 'der Raschen' Bruder ist — nur von Hugi 'dem Gedanken' im Wettlauf besiegt wird. Leicht ist hier die Personifikation des Blitzes zu erkennen. Er ist aber weit mehr als dies. Denn wenn er



nach dem Gutalag als Þielvar zuerst Feuer auf die Insel Gotland bringt und bewirkt, dass das bisdahin untertags immer versinkende Eiland sich festigt, so erscheint er uns hier ganz nach Art des Prometheus als *πυρφόρος θεός*, und auf die Insel Gotland, das Land der *Gotar*, könnte eingeschränkt sein, was ursprünglich von der bewohnten Erde, dem Lande der *gotnar*, überhaupt galt. Den Namen *Þialfi* hat schon Uhland, Der Mythus v. Thor S. 27 richtig mit nisl. *þiálf* N. 'labor', *þiálfa* 'labore domare' zusammengestellt. Er gehört weiter zu isl. *þiálgr, þiáll* (bes. in *úþiálgr, úþiáll*) 'handy, manageable', mit dem er sich in vorgerm. **telqo-* vereinigt, woraus germ. **þelha-, *þelga-* und **þelba-* oder **þelfa-* entspringen konnte; auch im Lituslavischen begegnet uns eine in den Lauten ganz entsprechende Wz. **telk* 'Arbeit' (Miklosich, Et. Wb. S. 349). Þialfi ist also 'der Arbeiter', eine Bezeichnung, die aus den wenigen nordischen Mythen, in denen er auftritt, keine Erklärung findet, aber verständlich wird, wenn sich hinter ihm eine Gestalt nach Art des griech. Hephaistos oder Daidalos, des deutschen Wieland verbirgt. Auch Hephaistos selbst ist und heisst *Δαίδαλος* 'Künstler', auch er aber ist, wie er vom erzürnten Zeus oder dessen Gattin aus dem Himmel herabgeschleudert wird, noch als der Blitz zu erkennen. Der Blitzdämon ist hier und dort zugleich Feuerdämon oder -gott im allgemeinen und als solcher der beste Künstler, ja der Urheber der Kultur. Bedeutsam ist wohl auch, dass Þielvar bewirkt, dass die Insel Gotland nicht mehr wie früher ins Wasser täglich zurücksinkt, eine Vorstellung, die vermutlich aus der Beobachtung vulkanischer Inselbildungen, wie sie im Mittelmeer, vor allem in Griechenland möglich war, entsprungen und nach dem Norden übertragen ist. Sind doch gerade die Gegenden mit vulkanischem Boden, wie Lemnos, besondere Heimstätten des Hephaistosdienstes.

Hier denke ich übrigens nicht an junge, etwa gar litterarische Uebertragung, für die jeder Anhalt fehlt. Was soll uns auch nötigen, alle Beziehungen der germ. Mythologie mit mythischen Vorstellungen des Südens nur aus solcher zu erklären? Wenn die Ornamentik der älteren nordischen Bronzezeit bereits mykenische und vormykenische Einflüsse zeigt, die zweifellos von Volk zu Volk zumeist gewiss auf dem Wege des Bernstein- und Erzhandels nach dem Norden gelangt sind, so konnte schon damals auch ein Austausch mythischer Motive zwischen Germanien und Hellas erfolgen, wenn auch durch andere Stämme, durch Illyrier, Thraker,



Kelten vermittelt; und semitische Einflüsse, denen die Hellenen unmittelbar ausgesetzt waren, können zugleich auf anderen Wegen und durch Zwischenglieder mittelbar auf den Norden gewirkt haben. Gerade die Schmiedesagen haben sich leicht mit der Technik der Erzbearbeitung selbst weiter verbreitet.

Dies gilt zumal auch von der Wielandsage, deren Uebereinstimmung mit griechischen Sagen längst aufgefallen ist und gewiss nicht ganz auf Zufall beruht. Wieland befreit sich wie Daidalos aus der Hand eines Gewaltherrschers, der ihn festhalten will, durch künstliche Flügel, die er sich anfertigt, während der Flugversuch seines Bruders Egill, wenn auch in anderer Art als der des Ikaros, missglückt. Wieland fertigt das Bild des Reginn so ähnlich, dass es für diesen selbst gehalten wird; Daidalos ist der erste Erfinder menschlich gestalteter Bilder. Andrerseits aber sind Wieland die Fusssehnen durchschnitten, er ist also lahm wie Hephaistos. Auch der hinkende Teufel, ags. *hellehinca,* hat diese Eigenschaft von einem heidnischen Vorbilde übernommen, bei dem aber mehr als bei Wieland, wie wir ihn kennen, das Dämonische hervorgetreten sein muss, da er sonst nicht an den biblischen Satan hätte Züge abgeben können. Ausserdem entspricht dem Vergewaltigungsversuch des Hephaistos an Athene, als sie bei ihm Waffen bestellt, auf germanischer Seite die Schändung der Bǫðvildr durch Vǫlundr, als sie einen Ring zum Ausbessern bringt, weshalb schon Niedner, ZfdA. 33, 46 diese für eine nordische *Ἀθηνᾶ πρόμαχος* nehmen durfte. Mit ihm hier an Ueberlieferungen aus der 'arischen Zeit' der Germanen und Griechen zu denken, geht freilich nicht an. Aber die Entlehnung setzt leicht eine Urgestalt des griechischen Mythus voraus, in der Daidalos und Hephaistos noch eine und dieselbe Person waren und auf die wohl auch noch *Δαίδαλος* als Beiname des letzteren und ein anderer Beiname von ihm, *Παλαμάων,* zurückweist, der sich deckt mit dem Namen von Daidalos' Vater. An den schlangenfüssigen oder ganz als *δράκων* oder *ὄφις* vorgestellten Erichthonios, der von Hephaistos bei jenem Zusammentreffen mit Athene angeblich aus der Erdgöttin, die seinen Samen empfing, gezeugt wurde, aber zu Athene selbst in ihre Jungfräulichkeit verdächtigender Beziehung eines Pflegesohnes steht, erinnert Witege (Wudga, Widia, Viðga), Wielands offenbar aus Batuhilt erzeugter Sohn, dessen Wappenzeichen nach der Þiðrekssaga wie nach deutschen Quellen die Schlange und für ihn so kennzeichnend war, dass er auch



als *Witege mit der slange* bekannt ist. Wenn sich im Isländischen, aber nicht vor dem 14. Jahrh., *Vǫlundarhús* in dem Sinne von Labyrinth findet, so beweist dies natürlich nicht mehr, als dass die Aehnlichkeit zwischen Daidalos und *Vǫlundr* schon frühzeitig aufgefallen ist und Anlass gegeben hat, neuerdings Züge von jenem auf diesen zu übertragen; und selbst diejenigen, welche die ganze Wielandsage aus junger Entlehnung erklären, werden nicht behaupten, dass der Dichter der Vǫlundarkviða oder der Klage Déors etwas vom Labyrinth als dem Hause ihres Helden gewusst hat, vgl. Golther, Germ. 33, 470. Auch im übrigen aber sind vielleicht mit Rücksicht auf die Unterschiede der Erzählung in der Þiðrekssaga und den älteren Quellen verschiedene Entlehnungsschichten zu unterscheiden, von denen nur für die älteste praehistorisches Alter wahrscheinlich ist.[1])

Ferner kommt auch Loki hier in Betracht. Auf seine Beziehung zu Feuer und Hitze, soweit sie bekannt sind, braucht ja nicht mehr eingegangen zu werden. Auch sein Name *Loptr* erklärt sich aus ihr, da er mit bair. mundartlich (Rauris) *loftern* 'lodern, emporschlagen von Flammen' zu verbinden ist. Seine Eltern *Fárbauti* und *Nǫ́l* oder *Laufey* deutet Bugge, Studien 1, 80 als 'der gefährlich schlägt, d. i. der Sturmwind' und 'Nadel am Nadelbaum' oder 'Laubinsel'. Allein wenn der Sturmwind flammende Lohe aus dem Gehölz schlagen soll, muss das Feuer schon gezeugt sein. Und gezeugt wird es durch den Blitz. Derjenige, der vor anderen gefährlich schlägt, ist der Gewittergott selbst. Mit Þórr gesellt sich denn auch Loki ganz wie sonst Þialfi in der isl. Redensart *Leingi geingr Loki og Þór, léttir ei hríðum,* von nicht nachlassendem Unwetter gebraucht, s. Bugge, Studien 1, 81; ebenso tritt er in den Mythen mehrmals als dessen Begleiter auf, allein oder mit Þialfi. Wenn das Lahmen des einen von Þórs Böcken nach Hymiskviða 37 durch Loki, nach SnE. 1, 142 durch Þialfi verursacht ist, zeigt auch dies, wie beide einander nahestehen. Anderseits erinnert Loki, da er sich an Þórs Gürtel festhält, als dieser den Fluss Vimur durchwatet, an den Velint der Þiðrekssaga, der von seinem Vater, dem Riesen Vaði, auf den Schultern durch den Grœnasund getragen wird. Der Wate des Kudrunliedes wird von Detter-Heinzel, Beitr. 18, 569 f. (vgl.

[1]) Vgl. jetzt über die Wielandsage Jiriczeck, Deutsche Heldensagen 1, 1 ff., ein Buch, auf das ich auch für alle folgenden Erwähnungen von Personen und Motiven der Heldensage verweise. [Corr.-Note].



543 ff.) allerdings mit Óðinn zusammengebracht, indem sie zeigen, dass Beziehungen zwischen ihm und einem gewissen Biörn bei Saxo einerseits und zwischen diesem und Óðinn anderseits bestehen. Aber wenn *Biǫrn* in der SnE. 1, 553 als ein Name des Þórr angeführt ist, so zeigt dies, dass derselbe Name Verschiedenes bezeichnen kann, und wie leicht ein Ueberspringen von Þórr auf Óðinn oder Verschmelzung von Zügen beider in éiner Person möglich war. Gerade für Þórr ist das Waten so kennzeichnend, dass er leicht einen Beinamen 'der Water' gehabt haben kann.

Wielands Name scheint auf den 'Künstler' zu weisen, wie es bei dem des Daidalos sicher der Fall ist, denn an der Zusammenstellung mit aisl. *vél* 'Kunstgriff', *véla* 'betrügen', ags. *wíle,* lit. *vylius* 'List', *vìlti* 'betrügen' bei Noreen, Abriss S. 31 ist kaum zu rütteln. Höchstens liesse sich auf Grund dieser Zugehörigkeit an die Bedeutung 'Betrüger' denken oder an eine, die den Begriff der List und Kunstfertigkeit in sich vereinigt. Was Koegel, Gesch. d. d. Lit. I, 1, 100 f. zu dem Namen, den er übrigens von aisl. *vél* nicht trennt, bemerkt, ist nicht überzeugend, denn wo hätte seine Ableitung von *wêlo-* (mit $\bar{e}_2$) aus *wéh(w)lo-* ein Seitenstück? Auch die Zurückführung von *Wêland* auf *Wêlwand,* gebildet wie *Kêrwant,* muss ich bestreiten. Der Wegfall des *w* ist durch die jungen Formen *Ôrentil* und *Gêrentil,* denen noch lgbd. *Auriuandulus,* ahd. *Kêrwantil* gegenübersteht, nicht zu stützen, da *Velandu* (*et Thudelindi*) schon durch eine frühchristliche Inschrift (bei F. X. Kraus, Die christl. Inschriften der Rheinlande S. 30) geboten wird. Eher wäre noch Zusammensetzung mit **handuz* 'Hand' zu erwägen, vgl. Daidalos' Vater *Παλαμάων* oder *Εὐπάλαμος* und *Παλαμάων* als Beiname des Hephaistos. Mit **handuz* zusammengesetzte Personennamen kennt das Germanische auch sonst, z. B. *Starchand, Starachant,* Förstemann, DN. 1, 602. 1121 f., und *Waschand,* das ebenda S. 1227 als Schreibfehler für *Wahsand* erklärt, aber besser zu aisl. *vaskr* 'rask og uforfærdet, flink', einer *-ska-* oder *-ka-*Ableitung aus der Wurzel von *vaða* 'waten, vorwärtsdringen', zu stellen sein wird. Doch würden wir dann bei *Wēland* Belege für erhaltenen *h*-Anlaut des zweiten Kompositionsgliedes ungern vermissen. Wahrscheinlich haben wir es bei dem Namen gar nicht mit einer Zusammensetzung, sondern — woran schon J. Grimm gedacht hat — mit einer Ableitung partizipialer Natur zu thun. Anstandslos liesse sich dagegen das aisl. *Vǫlundr* aus **Wala-handuz* = *Εὐπά-*



λαμος deuten mit demselben ersten Kompositionsgliede, das als zweites in den altgermanischen Völkerschaftsnamen *Nahar-vali* und *Victo-vali* belegt ist. Auch die Herleitung aus **Wala-wanduz* ist, was die Laute betrifft, einwandfrei. Doch scheint es mir wegen des Vorkommens eines deutschen Namens *Waland* (Förstemann, DN. 1, 1231), ja sogar von Zusammensetzungen wie *Walantrudis, Walantildis, Walanteus* (sämtlich aus dem Pol. Irm.; bei Förstemann, DN. 1, 1235 sind sie unrichtig gedeutet) wahrscheinlicher, dass auch *Vǫlundr* von Haus aus ein Partizipium und an die zahlreichen Namen auf *-undr* aus **-vǫndr, *-wanduz* 'gewandt' lediglich angeglichen ist. Germ. **Walandz* ist im übrigen genau derselbe Name wie lat. *Valens* und gewiss keine unpassende Bezeichnung für den tüchtigen Künstler, auch wenn das Wort im Germanischen nicht dieselbe Bedeutungsentwicklung durchgemacht hat wie ital. *valente*. Jedenfalls aber ist *Vǫlundr* von *Wēland* zu trennen, abgesehen davon, dass der eine Name den anklingenden andern herbeigezogen haben kann. Um die nordische und deutsche Form unter éinen Hut zu bringen, statt *Vǫlundr Vélundr* zu schreiben, wie jetzt im Anschluss an Symons, Pauls Grundr. II, 1, 61 allgemein geschieht, ist, wie F. Jónsson, Ark. 9, 371 gezeigt hat, nicht gestattet, weil die Schreibung des Cod. Reg. sowohl als das neuisländische *Völundr* auf *ǫ*, nicht *é* zurückweisen. Wenn das Metrum in der Vǫlundarkviða an Stelle von *Vǫlundr* einen Namen mit langem Stammvokal erfordert, so könnte dies höchstens zur Vermutung führen, dass der Dichter des Liedes den Helden unter dem Namen **Vélandr, *Vélundr* kannte, und dass erst in der Ueberlieferung dieser Name durch den andern verdrängt wurde. Gewiss ist, dass auch dem Norden die genaue Lautentsprechung zu westgerm. *Wēland* nicht völlig fremd war. Denn ein Viking dieses Namens — der so doch wohl nach dem Schmiedeheros genannt war — drang nach den Annal. Bertin. im Jahre 861 auf der Seine bis Melun vor, kam im folgenden Jahr zum König Karl, sich taufen zu lassen, und wurde 863 von einem seiner Landsleute als Abtrünniger vor dem Könige getödtet, s. Zeuss, Die Deutschen und die Nachbarstämme S. 537.

Dass auch Loki ursprünglich Schmied war, ist allerdings vergessen. Er vermittelt aber die Anfertigung von Kleinoden durch die Zwerge, was er ursprünglich als ihr Herr gethan haben wird, sowie *Vǫlundr* noch *alfa vísi, lióði* ist. Die Wette mit Brokkr, wobei es den Kopf gelten sollte, erinnert an den Wettkampf



des Wieland und Amelias, der letzterem das Leben kostete, und an die Rivalität des Daidalos und Talos, die für diesen zum Verhängnis wurde. Loki erfindet das Netz, dasselbe Werkzeug, mit dem er von den Göttern im Fránangrsfors gefangen wird, wozu gleich wieder in auffallender Weise stimmt, dass auch Velent nach der Þiðrekssaga samt einem künstlich ausgehöhlten Baumstamm, in dem verborgen er die Weser hinab ins Meer geschwommen ist, von den Leuten des Níðungr mit einem Netze aufgefischt wird. Wie Wieland sich mittels künstlicher Flügel in die Lüfte hebt, so bedient sich Loki nicht nur gelegentlich eines erborgten Federhemdes, sondern besitzt auch Flügelschuhe, die ihn durch Luft und Meer tragen.

Fast fühlt man sich versucht, auch Wielands Sohn Witege (Wudga, Widia, Viðga) als eine Fortsetzung seines eigenen Wesens zu betrachten und zum Vergleich mit Loki herbeizuziehen. Dies hat natürlich zur Voraussetzung, dass der Witege der deutschen Heldensage nicht ausschliesslich jenem *Vidigoia Gothorum fortissimus* entspricht, der nach Jordanes c. 34 der List der Sarmaten erlag. Für eine ältere mythische Gestalt dieses Namens spricht der Alemannenfürst *Vithigabius* (was schon Müllenhoff, ZfdA. 9, 133 in *Vidugavius* gebessert hat) bei Ammianus Marcellinus, der Sohn eines *Vadomarius*, wobei man sich sofort der Abstammung des *Witege* von *Wate* erinnert. Vielleicht hiess ursprünglich Wieland selbst als der im Walde hausende Schmied **Widu-gawjō* oder **Widu-gawjaz*. Witeges Ueberläuferrolle in der Heldensage, die jedenfalls nicht von Haus aus jenem Gotenhelden zugehört, lässt eine sagengeschichtliche Erklärung zu, s. Heinzel, Ueber die ostgotische Heldensage (WSB. 119) S. 58. Sonst könnte man sich Lokis erinnern, was auch bezüglich des Umstandes gilt, dass dem Witege die Tödtung mehrerer jugendlicher Helden zugeschrieben wird. Nachdem er Diether und Etzels Söhne erschlagen hat, rettet er sich vor Dietrichs Rache ins Meer zu seiner Ahnmutter Wâchilt, sowie Loki nach Baldrs Ermordung im Fránangrsfors Zuflucht sucht. Aehnlich weilt Hephaistos lange Zeit im Okeanos bei Eurynome und Thetis, die ihn gerettet haben, nachdem ihn Hera, die sich des Lahmgeborenen schämt, vom Olymp herabgeworfen. Und auch von einer Flucht des indischen Feuergottes Agni ins Wasser wird berichtet, s. Weinhold, ZfdA. 7, 18. Wenn das Chronicum imperatorum et pontificum bavaricum, Pertz SS. 24, 221 berichtet: *sed ex illusione diabolica fabulati sunt*



homines, hunc (Theoderik) *natum ex matre belua marina fuisse. qua ipsum vocante, ipse dextrario insidens armatus ad manendum cum ea perpetuo intravit mare, et adhuc sabbatis exire ad litus et cum Witigone confligere, quem vivum introisse dicunt ad inferos et ad bellum sabbatis exire* (s. Heinzel a. a. O. S. 65), so liegt hier deutlich eine vollständige Verwechslung der Rolle des Theoderik und Witege vor, und unter der *belua marina* ist die Meerfrau zu verstehen, von der letzterer auch nach anderen Berichten, wenn auch nicht unmittelbar, abstammt; dass Theoderik lebend zur Hölle gefahren sei, ist ebenfalls anderweitig bezeugt. Nach der schwedischen Didrikssaga hat Wideke auf der Insel Fimber (Fehmarn) vor Didrik Zuflucht gesucht, wird aber schliesslich von diesem erreicht und erschlagen; doch stirbt auch der Rächer an den aus diesem Kampfe davongetragenen Wunden. All das gemahnt weniger an den letzten Kampf des Loki und Heimdallr, in dem sie einander gegenseitig fällen, als an jenen auf Singastein, der leicht ebenso wie der Hiaðningavíg als ein sich fortwährend wiederholender gedacht worden ist. Wie die Gegner dabei in Robbengestalt auftreten, was an die Verwandlung des Loki in einen Lachs erinnert und aus der Vorstellung von dessen Flucht ins Wasser weitergebildet sein kann, so soll wohl auch die Abstammung des Witege von einer belua marina nur dessen Aufenthalt im Meere (in Gestalt eines Meerwesens?) begreiflich erscheinen lassen. Die Ursache des Streites freilich ist in beiden Fällen verschieden, denn davon, dass Heimdallr Loki gegenüber als Rächer Baldrs auftritt, verlautet nichts. Mythischen Charakter scheint endlich Witege dort zu haben, wo er Dietrich aus der Gewalt von Ungeheuern befreit, die ihn gefangen halten (die Berichte hierüber s. bei Heinzel a. a. O. S. 70 ff.); und wiederum vergleicht sich hier Loki, der mehr als einmal den Göttern aus Verlegenheiten heraushilft. Eine Folgerung wäre dann ein mythischer Dietrich, den man auch in dem Drachenkämpfer und Rächer Ortnîts wiederfinden könnte, der aber, weil Heimdallr entsprechend, nicht an Þórr, sondern an den gallischen *Apollo Toutiorix* einer Wiesbadener Inschrift (Brambach, CIRh. 1529) angeknüpft werden müsste. Doch verkenne ich nicht, dass all diese Vermutungen bereits auf schwankem Grunde stehen.

Recht greifbar sind dagegen die gemeinsamen Züge des Loki und Prometheus, die beide von den Göttern zur Strafe an Felsen geschmiedet und schrecklichen Qualen verwandter Art



ausgesetzt sind. Dass Prometheus gerade an einen Felsen des vulkanischen Kaukasus gefesselt ist, dass Loki *undir hvera lundi* 'unter dem Sprudelhain' — wie ich dies mit Bugge, Studien 1, 443 noch immer verstehe — d. i. unter dem Geysir auf Island in Banden liegt, und, wenn er an ihnen rüttelt, Erdbeben erzeugt, lässt erkennen, dass es sich hier — wie auch in anderwärts vorkommenden Sagen von gefesselten Dämonen — um Personifikationen der inneren Erdwärme, des vulkanischen Erdfeuers, handelt. Einem Volke, das wie die Germanen in seinem eigenen Bereich einen thätigen Vulkan nicht kannte, bevor Island besiedelt war, konnten Mythengebilde, zu denen vulkanische Auswürfe Anlass gegeben haben, nur aus der Fremde zukommen. Aber warme Quellen gab es auch in Deutschland, ebenso machten sich hier wie anderwärts gelegentlich Erdstösse bemerkbar, und schliesslich musste man zur Winterszeit in Höhlen, Kellern, Brunnen, Bergwerken zur Beobachtung der inneren Erdwärme gelangen. Und schon diese hätte genügt, um zur Vorstellung von einem unter der Erde festgehaltenen Feuerdämon Anstoss zu geben. Naturgemäss wurde diese Fesselung als Strafe aufgefasst und aus einer Schuld des Bestraften begründet. Wie Prometheus hat sich aber auch Hephaistos den Zorn des Götterkönigs zugezogen; er wird aus dem Himmel geworfen und dadurch gelähmt. Wenn Wieland die Sehnen durchschnitten werden, um sein Entweichen zu verhindern, so läuft auch das ungefähr auf dasselbe wie eine Fesselung hinaus, und ähnlich kann auch die Lähmung des Hephaistos ursprünglich verstanden worden sein.

Verschieden ist freilich bei Loki und Prometheus die Schuld, die zu ihrer Bestrafung führte. Aber war sie es immer? Weinhold hat ZfdA. 7, 19 mit der Verwandlung des Loki in einen Fisch auch noch einen finnischen Mythus, Kalewala 26. Rune, verglichen. 'Louhi, Pohjolas Herrscherin, hat Sonne, Mond und Sterne verzaubert, dass neun Jahre lang schon Nacht in der Welt herrscht. Da steigen Wäinämoinen und Ilmarinen auf den Himmel, um zu sehen, was die Gestirne verdunkelt, und Ilmarinen schlägt mit seinem Schwerte Feuer. In einer goldenen Wiege, die an Silberriemen hängt, wiegt das Feuer eine Jungfrau. Plötzlich fällt es aus der Wiege und mit Hast fliegt es durch die acht Himmel. Die beiden Götter zimmern sich ein Boot und fahren aus, das Feuer zu suchen. Auf der Newa begegnet ihnen ein Weib, die älteste der Frauen, die ihnen über



des Feuers Flucht Kunde giebt. Es fuhr zuerst in Juuris neues Haus, in Palvonens unbedeckte Wohnung; da verbrennt es das Kind an der Mutterbrust, dass es zu Manala ging, und die Mutter verbannt es in des Meeres wilde Wogen. Das Wasser braust, es brandet hoch, vom Feuer gepeinigt stürzt es über die Ufer. Da verschlingt ein Barsch das Feuer, von Schmerz gepeinigt treibt er umher von Holm zu Holm, von Klippe zu Klippe, bis ein roter Lachs ihn verschlingt. Diesen verschlingt ein Hecht, der ebenfalls in furchtbarer Pein nach Erlösung seufzt. Wäinämoinen rät hierauf, ein Netz zu fertigen, das vom Säen des Leines an in einer Nacht vollständig zustande kommt, und auf den dritten Wurf wird der Hecht gefangen. In seinem Magen findet man den Lachs, in diesem den Barsch, in ihm das Knäuel, aus dessen Mitte der Funke springt, der abermals enteilt und sich furchtbar ausbreitet, dass halb Pohjaland, weite Strecken von Savo, Karjala an manchen Seiten verbrennt. Ilmarinen gelingt es, durch einen Zauberspruch endlich das Feuer zu bändigen'. Da es sich hier um die Flucht des Feuers handelt, und Loki Feuergott ist, wird man an eine Zufälligkeit so merkwürdiger Uebereinstimmungen schon nicht glauben wollen. Sind sie nicht zufällig, dann wird aber die ohnehin nicht einwandfreie Zusammengehörigkeit von Lokis Flucht und Bestrafung mit dem Baldrmythus noch unwahrscheinlicher, und vielmehr an einen Rückstand aus einem germanischen Mythus vom Feuerraube zu denken sein, der ganz dem griechischen entsprach. Lokis Auftreten in Robbengestalt — das auch nur durch eine Flucht ins Meer veranlasst sein kann — haben wir bereits als eine Parallele zu seiner Verwandlung in einen Lachs erkannt; die Sage, in der er flüchtend Robbengestalt annimmt, ist aber die vom Raube des Brísingamen, in der das Motiv von einem geraubten Halsbande einer Göttin, wie ich denke, ein älteres vom Raube des Feuers verdrängt hat. Dieses scheint aber noch durch, da aisl. ***brísingr*** (SnE. 2, 486. 570), norw. ***brísing*** 'Feuer', ***brísa*** 'emporlodern, glänzen, flimmern', nisl. ***brísheitr*** 'qui percaluit' bedeutet. Allerdings führt Bugge, Beitr. 12, 75 ***brísa*** auf ****brehisōn*** zurück, in welchem Falle es für ags. ****Brīsinga mene*** (wie man statt dem ***Brosinga mene*** der Hs. Beow. 1199 mit Recht hergestellt hat) kein passendes Etymon wäre; doch muss er selbst den Einwand zugeben, der sich gegen diese Grundform auf eine nnorw. Nebenform ***brisa*** mit offenem, ursprünglich kurzem *i* begründen lässt, ohne ihn durch die Vermutung,



der Ablautvokal *i* in diesem Worte sei später durch Analogie entstanden, ganz beseitigen zu können. Sollte nicht auch aisl. *brími* 'Feuer' mit *brísa* zusammenhängen, sei es, dass man *brí-mi, brí-sa* abzuteilen oder für ersteres eine Grundform **brīz-mon-* anzusetzen hat? An einem Orte, wo die Bedeutung des Mythus und auch wohl der Wortsinn von *brísingr* vergessen oder, da dieser Mythus gewandert sein kann, von Haus aus unbekannt war, konnte dies als Name eines Kleinods aufgefasst werden, und dann war es wegen der an Geschlechtsnamen erinnernden Wortform ein naheliegender weiterer Schritt, an ein Kleinod der Brîsinge zu denken, zumal wenn es ein Geschlecht, das so hiess oder heissen konnte, wirklich gab. Damit war auch zugleich die Anknüpfung an dieses Geschlecht, an die *Brīsigavi,* die alemannischen Bewohner von *Breisach* und dem *Breisgau,* erfolgt, die uns in der deutschen Heldensage bereits entgegentritt. Dass gerade Heimdallr dazu ausersehen ist, den Dieb Loki zu verfolgen, geht aus seinem ihm als allsehendem Sonnengotte zukommenden Amte des *vǫrðr goða* von selbst hervor. Auch darum wird der das Brísinga mene, den Breisacher Schatz, zurückgewinnende *Háma Heime* aus dem Gotte entsprungen sein, nicht umgekehrt (wie Bugge, Beitr. 12, 69 ff. annimmt) der Gott im Mythus vom Brísingamen aus dem deutschen Sagenhelden.

Auch Saxos Geruthus und Ugarthilocus reihen sich hier an; doch ist bei ihnen Einfluss seitens des mittelalterlichen Teufelsglaubens, der aber selbst aus heidnischen Wurzeln seine Hauptnahrung gezogen hat, nicht unwahrscheinlich. Geirrøðr, durch den nach einer Sagenvorstellung König Goðmundr den Tod findet (s. Heinzel, Ueber die Nibelungensage, WSB. 109, S. 705), entspricht in seinem Verhältnis zu diesem dem des Svertingus zu Frotho bei Saxo und dem des Surtr zu Freyr, was freilich erst deutlich werden kann, sobald Goðmundr als Name des Freyr nachgewiesen sein wird. Durch Geirrøðr, der als Geruthus bei Saxo an einen Felsen gefesselt ist, scheint somit zwischen Loki und Surtr vermittelt zu werden.

Auch sonst zeigen sich noch Berührungspunkte zwischen Surtr und Loki ausser ihrer Feuernatur im allgemeinen. Ich rechne hieher die Gegnerschaft zu einander verwandten Göttern, Freyr einerseits, Baldr, Heimdallr anderseits, ferner die Aehnlichkeit ihrer äusseren Erscheinung: Loki ist schwarz von Haar, wie *Surtr Svertingus* 'der Schwarze' heisst. Dass dieser Name noch



immer in seinem etymologischen Sinne verstanden wurde, zeigt Vǫluspǿ 53:

es Oþenn ferr
viþ ulf vega,
en bane Belia
biartr at Surte.

Ist er von Haus aus nur ein Epitheton des Loki, wie hier *biartr* eines des Freyr ist?

Als Vater der Ungeheuer ist Loki mit dem gleich ihm gefesselt gedachten Typhon verwandt, von dem die Ungeheuer der griechischen Mythologie abstammen, und zeigt sich dabei so wie dieser in seiner vulkanischen Natur.[1]) So weit Fenrir hier in Betracht kommt, sei auf die Bemerkungen über ihn auf S. 219 verwiesen. Der Miðgarðsormr oder Iǫrmungandr, der in der griechischen Hydra sein Gegenstück hat, könnte, da sonst die Schlange eine gewöhnliche Personifikation der Flut ist, das erregte Weltmeer schlechtweg andeuten. Durch ihre Rolle beim Weltuntergang und die Verbindung mit Loki, dem Vulkan, der auch die Erdbeben bewirkt, giebt sie sich aber als seismische Flut zu erkennen. Ueberhaupt zeigt sich jetzt als Ausgangspunkt des Weltuntergangsmythus bereits die Beobachtung eines vulkanischen Ausbruches mit seinen Begleiterscheinungen. Daher die Bedeutung, die das Loskommen des gefesselten Loki in ihm hat, daher das zerstörende Zusammenwirken der Elemente des Feuers und Wassers, das für den genannten Naturvorgang kennzeichnend ist. Auf germanischem Boden ist natürlich ein solcher Mythus nicht entsprungen und kann höchstens später auf Island frischere Farben angenommen haben; seine Heimat wird vielmehr in den vulkanischen Gebieten des Mittelmeeres zu suchen sein. Dass die Kelten dabei die Vermittlerrolle spielten, möchte man deshalb glauben, weil ihre Druiden nach Posidonius (bei Strabo p. 197) den Untergang der Welt durch Feuer und Wasser lehrten, vgl. Müllenhoff, DA. 5, 67.

Dass gerade durch keltische Einflüsse die germanischen Vorstellungen von einem Feuerwesen eine Ergänzung erfahren haben, wird vielleicht auch durch den Namen *Loki* bestätigt. Die nordische Mythologie kennt einen Feuerdämon *Logi*, eine blosse Personifikation des Elementes, wie auch sein Name besagt,

---

[1]) Vgl. jetzt K. Zacher, Loki und Typhon, ZfdPh. 30, 289 ff. [Corr.-Note.]

der mit *logi* 'Flamme' zusammenfällt. *Logi* und *Loki* aber könnte ganz dasselbe sein, wenn letzteres nach der germanischen Lautverschiebung aus dem Keltischen entlehnt ist, zwischen beiden Namen also das gleiche Verhältnis besteht wie zwischen *Rígr* und got. *reiks, díar* und *tívar*. Doch ist bei *Loki* nicht an Herkunft aus irischer, sondern weit älterer gallischer Quelle zu denken. Das gilt übrigens möglicherweise auch für *Rígr*. Die Deutung von *Loki* als 'Schliesser, Endiger' ist jedenfalls viel zu abstrakt, als dass sie den ursprünglichen Sinn des Namens treffen könnte. Mit Bugge, Studien 1, 73 ff. aber an eine Kurzform für *Lucifer* zu denken, das die Nordleute aus dem Munde von Angelsachsen gehört haben sollen, empfiehlt sich schon deshalb nicht, weil von dem dabei vorausgesetzten volkstümlichen Gebrauch von *Lucifer* auf ags. Boden keine Spur vorhanden ist. Ausserdem wird der christliche Bestandteil an Loki von Bugge sicherlich überschätzt. Beachtenswert erschiene mir einzig noch eine an die Zusammenstellung mit *hellerigel* bei J. Grimm, DM. S. 223 und die Ausführungen v. Grienbergers, ZföG. 47, 1009 sich anschliessende Deutung. Der Gott brauchte aber nicht gerade als 'der unter Verschluss gehaltene, Gefangene' *Loki* zubenannt zu sein; vielmehr könnte sich der Name eines persönlichen *Loki* zu ags. *loca* 'Verschluss, Gefängnis' geradeso verhalten wie *Hel* zu got. *halja*, deutsch *Hölle* — vgl. Golther, Germ. Myth. S. 470 f. — oder der Name des als Riese gedachten *Orco, Ogre* zu lat. *Orcus*. Dieses *loca*, beziehungsweise aisl. **loki* müsste zunächst die Bezeichnung des unterirdischen Strafortes innerhalb eines weiteren Totenreiches — entsprechend dem griechischen Tartaros — gewesen sein, zu dessen Vertreter und Fürsten Loki als der erste und hervorragendste der dahin Verstossenen ganz gut durch selbständige Entwicklung des germanischen Mythus geworden sein könnte, ohne dass es sich freilich beweisen lässt, dass dies wirklich geschehen ist.

Irgend einen wesentlichen Zug an Loki, der sich nicht leicht unmittelbar oder mittelbar aus seiner Feuernatur verstehen liesse, finde ich nicht. Als Blitzfeuer greift er in die Sphäre des Himmelsgottes über; aber dieser erschien seinen Verehrern wohl als Blitzschleuderer, kaum selbst jemals als personifizierter Blitz, und deshalb lässt sich nicht wohl sagen, dass Loki eine Seite des Himmelsgottes darstellt und aus ihm hervorgegangen ist, abgesehen davon, dass er als vulkanisches

Erdfeuer und Dämon der Zerstörung geradezu der Widersacher des Weltherrschers ist. Er ist eben eine Gottheit für sich. Besonders haltlos ist es, wenn man ihn aus der Kraft des Himmelsgottes, 'die nicht nur alles ausführen, sondern auch alles abschliessen konnte, die sich nicht nur von der angenehmen, sondern auch von der unangenehmen Seite den Menschen zeigte' (Mogk, Pauls Grundr. I, 1084) entstanden sein lässt. Ihn gar mit Mitothin und Ollerus Ullr zusammenwerfen und zu der Macht des nordischen Winters in Beziehung bringen (Mogk a. a. O. S. 1085. 1089), heisst sein Wesen gänzlich verkennen und ungefähr zum Gegenteil von dem machen, was es ist.

Das Element des Feuers hat indess im griechischen wie im germanischen Olymp nicht nur eine männliche, sondern auch eine weibliche Vertretung. In jenem — von *Ἑστία* abgesehen — durch Pallas Athene. Schon durch die Art ihrer Erzeugung erweist sich diese als ein Gegenstück zu Hephaistos. Wenn sie gewaffnet aus dem Haupte des Zeus hervorgeht, ist sie der Blitz, wie sie denn als solcher auch zu seiner Botin wird, und weiter, sofern er als höchster Gott das Schlachtengeschick durch sie entscheidet, eine Kriegsgöttin. Wie Hephaistos und aus demselben Grunde hat sie Beziehung zu kunstvollen Arbeiten und heisst sogar *Ἡφαιστία,* was deutlich bezeugt, dass sie nur die weibliche Verkörperung desselben Wesens ist. Darum hat sie auch nach Platons Protagoras mit Hephaistos zusammen ein gemeinsames Arbeitshaus, aus dem Prometheus beider Kunstverständigkeit samt dem Feuer für die Menschen entwendet. Dem ältesten griechischen Mythus mag sie leicht als des Gottes Schwester und Gemahlin gegolten haben, und auf eine geschlechtliche Verbindung beider weist noch die oben erwähnte Sage, dass Hephaistos einst Athene, als sie bei ihm Waffen bestellte, Gewalt anzuthun versuchte; ja nach Cicero, De natura deorum 3, 22. 23 ist sie wirklich die Gattin des Vulkan geworden, während Firmicus in seiner Schrift De errore prof. relig. eine Minerva kennt, die des Vulkan Tochter ist.

Wie ebenfalls schon erwähnt wurde, entspricht dem Vergewaltigungsversuch an Athene auf germanischer Seite die Vergewaltigung der Bǫðvildr Beadohild durch Wieland. Dies hat uns auch bereits zu der Vermutung gebracht, dass es eine germanische der Athene entsprechende Kriegsgöttin gegeben habe;

doch wird es erwünscht sein, wenn wir ihren Spuren sonst noch begegnen.

Dies ist zunächst bei der friesischen Göttin Baduhenna der Fall, in deren Hain nach Tacitus, Ann. 4,73 im Jahre 28 unserer Zeitrechnung von den aufständischen Friesen 900 Römer erschlagen wurden. Mag nun v. Grienbergers sehr ansprechende Deutung des Namens als germ. **Badu-wennō* 'die Kampfwütige' im Einzelnen richtig sein oder nicht, so ist daran nicht zu zweifeln, dass der Name den germ. Wortstamm *badwa-* 'Kampf' enthält und eine Kriegsgöttin bezeichnet. Jenes *Bǫðvildr, Beadohild* — vgl. *Baduhilt*, Förstemann, DN. 1,199, — wiederholt in seinem zweiten Bestandteil den Begriff des Kampfes, und dies könnte im Hinblick auf ahd. *winna* 'Streit' und vor allem ags. *winn* N. 'contentio, pugna, bellum, seditio' auch bei jenem **Bad(wa-)wennō* (wie ich den Namen ansetze) gemutmasst werden. Ferner scheint es der Fall zu sein bei einer gallischen Göttin *Cathubodua,* deren Namen man aus dem Gen. *athuboduae* eines beschädigten Steines in dieser Form hergestellt hat, s. Pictet, Revue arch. 18, 1 ff.; Hennessy, Revue Celt. 1, 32 ff.; Vallentin, ebenda 4, 19. Ihm würde ein germanisches **Haþu-badwō* entsprechen, und wiederum ist hier das Element kelt. *boduo-* = germ. *badwa-* vertreten. Es kommt auch vor in dem Namen einer irischen Schlachtdämonin *Badb* oder *Bodb Catha* d. i. '*Badb* oder *Bodb* der Schlacht', der bedeutsam an jene *Cathubodua* erinnert, vgl. Hennessy a. a. O. S. 32 ff.; Rhys, Hibbert Lectures 1886, S. 43.

Ein weiterer sicherer Beleg für eine germanische Bellona ist das aus Tongern stammende inschriftliche Zeugnis für eine Göttin *Vihansa,* zuletzt behandelt von v. Grienberger, ZfdA. 36, 310 ff. Ihren Namen etwa als 'heilige Göttin' oder als 'Hausgöttin' zu verstehen, was etymologisch möglich wäre, widerrät die Widmung von Schild und Speer, die uns die Inschrift meldet; es wird daher bei der 'Schlachtgöttin' sein Bewenden haben. Kein abschliessendes Urteil wage ich dagegen über den Namen der kölnischen *Hariasa* eines leider verlorenen Steines, von v. Grienberger a. a. O. S. 308 ff. besprochen. Wie wenn es eigentlich eine *Hariansa* wäre? Auf jeden Fall wird ihr Name mit *harja-* 'Heer' zusammengehören, und das allein genügt, um sie hieher zu stellen. Eine Bellona mag auch die am Hadrianuswalle in Brittanien von Germanen verehrte *Harimella* sein. Dem, was ich ZfdA. 36, 45 zur Erklärung ihres Namens als 'die Heer-

glänzende' beigebracht habe, füge ich jetzt noch den Hinweis auf Streitberg, Urgerm. Gr. S. 56 und Beitr. 14, 165 ff. bei, wo ein germ. Kompositionsglied *hari-* aus idg. *kori-* mit Schwundstufe des *i̯o*-Suffixes, das in idg. *korio-*, germ. *harja-* vorliegt, angenommen wird. Darf man hieher ihres Namens wegen auch die *Sinhtgunt* des ersten Merseburger Zauberspruches stellen?

Mit einem Male erklärt sich jetzt auch der kriegerische Name der *Sigyn,* die sich zu Beadohild geradeso verhält wie Loki zu Wieland, also auf die germanische Athene zurückgeht. Als Þialfis Schwester *Rǫskva* 'die Rasche' — deutlich der Blitz — tritt uns dieselbe oder eine verwandte Gestalt in einem Entwicklungsstadium entgegen, das nur die physikalische Seite erkennen lässt, die ja übrigens auch bei Athene noch durchblickt. Es darf uns nun nicht mehr wundern, auch die Athene als Vertreterin der kunstvollen Arbeit, die *Ἐργάνη,* bei den Germanen als *Vercana* wiederzufinden,[1]) vgl. Verf., ZfdA. 31, 357.

In späterer Zeit und vor allem im Norden ist die alte Kriegsgöttin in den Walküren aufgegangen, die aber auch im übrigen anerkanntermassen verschiedenen Ursprungs sind. Personifikationen des Kampfes und Schreckens, Vorstellungen von lebenden Kriegerinnen und ihren Draugen und von Schicksalsfrauen spielen dabei eine Rolle. Gerade in ihrem Verhältnis zu Óðinn aber gemahnen die Walküren noch immer an die Botin und Tochter des Zeus, an Athene, und darin wird sich wohl ein alter Zug fortbewahren, wobei Óðinn wie sonst an die Stelle des alten Himmelsgottes getreten ist.

Auf einen den Kelten und Germanen gemeinsamen Zug sei hier noch hingewiesen, auf das Auftreten einer Schlachtgöttin als Flussgöttin. Wenn Ptolomäus 2, 3, 2 an der Westküste Brittanniens einen Fluss *Βελισάμα* nennt, dessen Name genau mit dem mehrfach belegten der gallischen *Minerva Belisama* übereinkommt, so liesse sich in diesem einzelnen Falle der Flussname unmittelbar aus dem auch dem Götternamen zugrundliegenden Superlativ eines Adjektivs ableiten. Doch halte man damit zusammen, dass der Fluss *Dee,* alt *Dēva,* d. i. 'die Göttin', in Wales in der cymrischen Litteratur als *Aerfen,* d. i. wörtlich 'Kampfweib', auftritt, und dass noch Giraldus die an ihn geknüpfte Vor-

[1]) Ob auch die noch immer recht rätselhafte *Vagdavercustis* (v. Grienberger, ZfdA. 35, 393; 36, 314 f.) an diese *Vercana* sich anschliesst, weiss ich nicht.

stellung kennt, dass er, je nachdem er sein Bett auf Kosten des cymrischen oder des englischen Ufers erweitere, den bevorstehenden Sieg der Engländer oder Cymren anzeige, s. Rhys, Celtic Britain S. 68; Giraldus, Itin. Kambriae p. 139. Durch diese keltischen Seitenstücke erklärt sich uns erst der Flussname *Vecht*, alt *Fecht, Fehta* (Förstemann, DN. 2², 539), der mit ahd. as. *fehta*, ags. *feoht, feohte*, 'pugna' buchstäblich zusammenfällt Gleiches gilt von dem vorslavischen Namen der Warnow in Mecklenburg *Gudacra* (Saxo grammat. 14, 761; Knýtlingas. c. 119), der eine altsächsische weibliche Entsprechung zu dem heute noch gangbaren Mannesnamen *Gundacker* darstellt und 'die Kampfrege' bedeutet. In all diesen Fällen mögen wiederholte feindliche Zusammenstösse an und in Grenzflüssen, wobei wohl oft die Kampftoten von den Wellen fortgetragen wurden, die Vorstellung von einer kriegerischen Flussgöttin, einer aus dem Flusse hervorsteigenden Bellona, erzeugt haben, die sich dann in dessen Benennung niedergeschlagen hat.

Es braucht nicht erst besonders hervorgehoben zu werden, dass die germanische Pallas Athene nicht die einzige urgermanische Göttin gewesen ist. Vielleicht hat es sogar schon seit langem wie später eine Vielheit weiblicher Göttergestalten gegeben. Doch ist nicht zu übersehen, dass die meisten von denen, die uns zu Ende der heidnischen Zeit entgegentreten, sich nur durch ihre Namen und dadurch, dass sie verschiedenen Göttern als Gemahlinnen zugeteilt sind, unterscheiden, nicht durch ihr Wesen. Iǫrð, Frigg, Freyia, Nerthus, Fulla, Nanna u. a. m. sind im Grunde alle dasselbe: die Leben gebärende Natur. Auf diese wird auch ein Teil der inschriftlich bezeugten Namen (vor allem *Hludana, Hludena*) zu beziehen sein, unter denen aber *Nehalennia* kaum für das Germanische in Anspruch zu nehmen sein wird, vgl. v. Grienberger, ZföG. 47, 1006. Ueber Þórs Gemahlin Sif wissen wir leider zu wenig, um die Frage zu entscheiden, ob sie aus der Göttin der Natur, die vom Gewittergott befruchtet wird und darum sehr wohl als dessen Gemahlin auftreten konnte, ihren Ursprung nimmt oder etwa mit der Herd- und Familiengöttin Vesta Ἑστία in Verbindung steht. Dass die mit Hercules Magusanus gepaarte *Haeva* auf einem bezeichnender Weise *pro natis* errichteten Denkmal, deren Namen ich nach wie vor für eine Ablautform zu got. *heiwa-* und slav. *Siwa* 'dea Polaborum'



bei Helmold 1, 52 halte (vgl. ZfdA. 39, 51), dieselbe Person wie Sif ist, scheint mir nicht ganz ausgemacht zu sein, da die Gleichstellung des Hercules Magusanus mit dem Donnergott nach dem oben S. 231 bemerkten nicht gesichert ist, und bei ihm auch an Freyr oder Freyhypostasen nach Art von Béaw gedacht werden könnte. Ob die deutsche Sunna und nordische Sôl viel mehr als eine Personifikation gewesen ist, lässt sich nicht nachweisen, doch ist diese gewiss alt. Ueber das Zeugnis des Beda für eine Göttin *Eostrae* setzt man sich neuerdings wohl allzu leicht hinweg, denn auch die Litauer scheinen eine der germ. **Austrô* ganz genau entsprechende *Auszrà* (= *auszrà* 'Morgenröte') verehrt zu haben, s. über diese v. Grienberger, Jagič' Archiv 18, 17.

Wie wenig gerade Frīja Frigg sich von den Vanengöttinnen unterscheidet, zeigt der Umstand, dass sie dort, wo der römische Tagname *dies Veneris* ins Urdeutsche übertragen wurde, als die passendste Vertreterin der Venus erschien, was im Norden entschieden Freyia gewesen wäre. Unter solchen Umständen ist es natürlich nicht leicht, die Frage, ob Frigg wirklich, wie seit Müllenhoff angenommen wird, von Haus aus dem Himmelsgotte als Gattin zugehört, vollkommen überzeugend zu entscheiden. Da er noch allein der wanderfährtige Windgott war, wird man Wôdan ebensowenig als Hermes und Mercurius das Bedürfnis nach einem festen Hausstand und einer dauernden Ehegenossin zugemutet haben. Mit aller Entschiedenheit musste sich dagegen dieses Bedürfnis geltend machen, als er zum obersten der Götter geworden war. Der germanische König ist ohne die Königin an seiner Seite nicht denkbar. Man könnte jedoch vermuten, dass jetzt Frīja Frigg erst neugeschaffen wurde als 'das Weib, die Geliebte' des Gottes. Aber as. *frî,* ags. *fréo* 'Weib' — vgl. ai. *priyá* 'Gattin' —, die ja den Sinn des Götternamens gewiss aufklären, stimmen doch in den Lauten nicht ganz genau zu ihm, und ein germ. Appellativum **frijjō-* ist uns nirgends erhalten. Das spricht für das Alter des Wortes als Name, zumal die lautgesetzliche Verschiedenheit von aisl. *Frigg* und deutsch *Frīja* uns zeigt, dass hier eine jüngere Uebertragung von einem Stamme zum anderen ausgeschlossen ist, diese vielmehr nur in der Urform **Frijjō-* erfolgt sein kann. Je altertümlicher aber die Göttin ist, desto wahrscheinlicher ist es, dass sie schon dem Tīwaz zugehört hat. Dass die nordische Mythologie, von einer belanglosen



Anspielung (Lokasenna 40) abgesehen, keine Gattin des Týr kennt, spricht auch eher dafür, dass er diese — und zwar Frigg — an Óðinn abgetreten hat, als dass Frigg eine Neuschöpfung zu Gunsten Óðins ist. Und darauf deutet auch Friggs durchblickende Beziehung zu Fiǫrgunn sowie der Umstand, dass auch in dem Verhältnis zu Iǫrð, Fiǫrgyn, Hlóðyn und Rindr Óðinn in die Stelle des Himmelsgottes eingetreten ist, vgl. oben S. 204 f. Aus denselben Gründen schon, aus denen Óðinn als Hauptgott eine Gattin gegeben werden musste, haben wir uns natürlich auch den alten Himmelskönig notwendigerweise als verehelicht vorzustellen. Von seiner Ehehälfte mit Müllenhoff als von der 'Himmelsgöttin' zu sprechen, scheint mir indess wenig geraten, denn die gebärende Naturkraft ist wesentlich eine irdische, wie die zeugende eine himmlische ist.

Wenn es wahr ist, dass auch Wôdan selbst aus einem **Tīwaz *Wōdanaz* hervorging, wie Mogk in Pauls Grundr. I, 1053. 1070 annimmt, dann besässe er eigentlich schon ein altes Anrecht auf die Gattin des Himmelsgottes, und sein Verhältniss zu Frigg liesse sich noch unter einem anderen Gesichtspunkt beurteilen. Daneben sollen auch noch so gut wie alle anderen männlichen Götternamen auf Beinamen des Tīwaz zurückgehen. Aber welchen Anlass hätten wir, für die Urzeit einen solchen Monotheismus vorauszusetzen? Auch bei Kelten, Römern, Griechen u. s. w. begegnetuns eine selbständige Windgottheit, die man nicht aus dem Himmelsgotte ableiten kann, ohne das Gebiet haltloser Vermutungen zu betreten. Dem Wind für sich selbst, sei es als einem Dämon oder Gott, Persönlichkeit beizulegen, lag für eine kindliche Phantasie gewiss ungleich näher, als in ihm eine Erscheinungsform eines Himmelsherrschers zu erblicken. Wenn letzteres geschehen wäre, so würde dies als ein zweiter Schritt der religiösen Entwicklung anzusehen sein.

Für nicht minder irrtümlich halte ich Mogks Ansicht (Pauls Grundr. I, 1066 f.), dass die Oberdeutschen keinen Gott Wôdan gekannt haben, nicht zu sprechen von Golthers nicht scharf genug abzuweisender Frage, Germ. Myth. S. 295, ob nicht Wôdan etwa am Unterrhein, wo römische Kultur auf die germanischen Stämme herüberströmte, aus Merkur hervorging.

Mit der Aussage des Tacitus, Germ. 9 *deorum maxime Mercurium colunt* und mit der Thatsache, dass uns später so viel-



mals Wôdan Óðinn als höchster Gott entgegentritt, verträgt es sich ja, dass bei einzelnen Ständen und Stämmen andere Gottheiten in höherem Ansehen standen, nicht aber, dass diese den Windgott gar nicht verehrten und kannten, zumal dessen Kult, den wir bei Kelten, Thrakern, Griechen und Römern antreffen, in Europa alten Bestand hat. Und um von Tacitus nicht zu sprechen, wie konnte Paulus Diaconus, Historia Langobardorum 1, 9 sagen: *Wotan ...... ab universis Germaniae gentibus ut deus adoratur,* wenn gerade die nächsten Nachbarn der Langobarden, die Baiern und Alemannen, ihn nicht gekannt hätten. Dieses Zeugnis lässt sich nicht hinwegdeuten. Abgesehen davon geht es nicht an, auf die bei irgend einem Stamme verehrten Götter ex silentio einen Schluss zu ziehen, wenn wir über dessen Heidenglauben überhaupt nichts wissen. Mit demselben Rechte wie Mogk und seine Nachfolger den Oberdeutschen den Wôdan, könnte man den Baiern z. B. alle Götter absprechen, ja mit noch besserem, da Mogk den in der vita Columbani erwähnten Gott *Vodanus* bei den Alemannen recht gewaltsam dadurch beseitigen muss, dass er ihn auf junge fränkische Beeinflussung dieses Stammes zurückführt, und da er ferner den alemannischen Ursprung der Nordendorfer Runeninschrift zu bestreiten gezwungen ist. Für eine bairische Gottheit lässt sich dagegen gar kein Zeugnis anführen ausser ein paar Wochentagnamen, die aber fertig von Nachbarstämmen bezogen sein können. Dass in ganz Süddeutschland weniger an den Gott Wôdan erinnert als weiter im Norden, trifft auch für anderes Heidnische zu und findet aus der Bekehrungsgeschichte seine Begründung. Aus dem Fortleben des Wôdan als Führer des wütenden Heeres, der wilden Jagd u. s. w. zu schliessen, dass er nicht bei allen Stämmen als eine höhere und eigentliche Gottheit Ansehen genoss, geht schon deshalb nicht an, weil er auch bei solchen, wo dies sicher der Fall war, heute nur mehr als Dämon Bestand hat. Dämonische Züge hat er zweifellos immer besessen, und sie werden im Glauben der breiteren Volksschichten gewiss noch stärker hervorgetreten sein als in dem der Adeligen, der Sänger und Priester. Dass diese nur sich erhalten konnten, brachte die Bekehrung mit sich, die im allgemeinen die höhere Mythologie auszutilgen strebte, die niedere aber bestehen liess, und die es gar nicht ungern sehen mochte, wenn der herrliche heidnische Götterkönig, dem sie ja als einer teuflischen Macht Wesenheit beilegte, auch im Volks-

glauben als Anführer eines unheimlichen nächtlichen Gespensterzuges auftrat und fortlebte. Wenn Mogk endlich aus dem Namen *Mittwoch* und dem Fehlen eines **Wuotanestac* darauf schliesst, dass die oberdeutschen Stämme keine Gottheit verehrten, die sie für den römischen Mercurius einsetzen konnten, so ist auch diese Folgerung hinfällig, da man ebensogut im Gegensatze zu ihm schliessen könnte, dass der Name Wôdans als des heidnischen Hauptgottes der christlichen Kirche zu anstössig erschien, um einen **Wuotanestac* zu dulden, geradeso wie man auf Island alle heidnischen Wochentagnamen beseitigt hat. Ist es ein Zufall, dass im schwäbischen Osten, um Augsburg, der Dienstag *aftermæntig* 'Nachmontag' genannt wird? Oder ist hier der Name eines besonders angesehenen Gottes mit Absicht unterdrückt? Mogk freilich müsste folgerichtig schliessen, dass die Zīwaren-Semnonen (und zumal die Bewohner von Ciesburc!) den Tīwaz nicht gekannt haben. Gerade bei den oberdeutschen, keltischen und römischen Kultureinflüssen so stark ausgesetzten Stämmen hat sicher der Kulturgott Wôdan eine Rolle gespielt, und für sie vor allen andern ist das oben erwähnte Zeugnis des Paulus Diaconus beweiskräftig.

Dass es auch nicht erlaubt ist, mit Golther, Germ. Myth. S. 292 ff. zwischen dem Gott *Wôdan* und dem Sturmgeist *Wôde* zu unterscheiden, habe ich DLZ. 16 (1896), 492 gezeigt.

Wenn sich der Winddämon oder -gott zum Seelenführer, dann zum Urheber von Kunst und Wissenschaft, schliesslich zum Weltherrscher ausbildet, so ist dies alles aus der Gleichstellung von Geist und Seele mit bewegter Luft zu erklären. Vom Weltgeist Wôdan aus wäre das germanische Heidentum sogar einer philosophisch pantheistischen Weiterbildung fähig gewesen.

So weit die Entwicklung thatsächlich erfolgt ist, vollzog sie sich ausser bei den Germanen auch bei den Kelten, die bekanntlich ebenfalls den 'Mercurius' als höchsten Gott verehrten, und bei einem Teile der Thraker. ZfdA. 35, 373 f. habe ich, ohne freilich bei den Mythologen Beachtung zu finden, in diesem Sinne auf die wichtige Stelle bei Herodot 5, 7 hingewiesen, wo von den Thrakern berichtet wird: *θεοὺς δὲ σέβονται μούνους τούσδε, Ἄρεα καὶ Διόνυσον καὶ Ἄρτεμιν· οἱ δὲ βασιλῆες αὐτέων, παρὲξ τῶν ἄλλων πολιητέων, σέβονται Ἑρμέην μάλιστα θεῶν καὶ ὀμνύουσι μοῦνον τοῦτον καὶ λέγουσι γεγονέναι ἀπὸ Ἑρμέω ἑωυτούς.* Letzteres ist ein Satz, der ebenso auf die Germanen zu-



treffen würde. Wir haben es also bei der Erhebung des Windgottes zum obersten der Götter mit einer über das Gebiet mehrerer idg. Nordstämme sich ausbreitenden religiösen Neuerung zu thun, die aber gewiss von éinem Punkte ausgegangen ist.

In dem Óðinn, wie er uns im skadinavischen Norden entgegentritt, haben wir bereits verschiedene Bestandteile zu trennen versucht: das, was an ihm organische Entwicklung, und das, was im Zusammenhang mit seiner Thronbesteigung im germanischen Götterstaate von seinem Vorgänger auf ihn übertragen worden ist. Auch einen christlichen Bestandteil in seinem Mythus wird man, wenngleich nicht in dem Umfange, in dem Bugge ihn annimmt, gerne zugeben. Gelegentlich scheint er endlich seinen Wirkungskreis auf Kosten der sommerlichen Gottheiten erweitert zu haben und in deren Mythus eingetreten zu sein. Wenigstens lässt sich die Geschichte von seiner zeitweiligen Verdrängung durch Ollerus Ullr, den Winter, oder Mitothin (d. i. 'falscher Óðinn'? vgl. ai. *mithu* 'falsch') am leichtesten als ein Jahreszeitmythus verstehen. Vielleicht gab es vor der allgemeinen Anerkennung Óðins als Hauptgott Stämme, bei denen bereits Freyr oder Niǫrðr an Stelle des Tīwaz Fürst der Götter geworden war. Dann konnten auch von diesen Züge auf den sie als Hauptgötter verdrängenden Óðinn übergehen. Von Óðinn als Herrn von Valhǫll, der Totenhalle, soll noch gehandelt werden.

Was ausser den bisher näher ins Auge gefassten Gestalten von germanischen Göttern übrig ist, bildet im wesentlichen eine Gruppe für sich. Niǫrðr, Freyr, Baldr, Heimdallr, Béaw u. a. m. stehen unter einander im engsten Verwandtschaftsverhältnis. Vielleicht bei keinem aber dieses Kreises ist die physikalische Bedeutung so leicht zu ergründen als bei Baldr, der sich schon durch seinen Namen *Bældæʒ,* d. i. 'lichter Tag', als Tagesgott kennzeichnet. Das Adj. **balaz,* got. **bals* 'leuchtend weiss, weissgesichtig' = griech. *φαλός,* das Edward Schröder, ZfdA. 35, 237 ff. in diesem Götternamen, im Ortsnamen *Balhorn* und im Namen von Belisars Ross *Bala* nachgewiesen hat, besteht als **balos* (cymr. *bal* 'weissgesichtig' von Thieren, bret. *bal* M. 'tache ou marque blanche au front des chevaux, vaches, chiens, etc.', Stokes bei Fick, Vgl. Wb.[4] 2, 164) auch im Keltischen, und von einem dazu in Ablautverhältnis stehenden **belos* scheint der Name des gall. *Apollo Belenos, Belinus* abgeleitet zu sein. Noch näher steht



dem germanischen Gott **Baladagaz* der thrakische Dionysos, der nach dem Et. Magn. *Βαλίας*, *Βαλιός* hiess, ein Name, den W. Tomaschek, Die alten Thraker II, 1, 41 (WSB. 130) durch Hinweis auf das verwandte maked. *βάλιος· λευκομέτωπος*, *φαλιός* und *βάλακρος· φαλακρός* als 'der Glänzende' richtig erklärt hat. Zu *Bældæg* halte man den Namen von *Svipdagr*, Sólbiarts Sohn, sicher auch einem Vertreter des Sonnengottes. Vermutlich war aber auch **Dagaz* allein einer von Baldrs Namen. Darauf führt ausser dem von Detter, Beitr. 18, 88 f., Detter-Heinzel, Beitr. 18, 550 f. unter Hypostasen des Freyr gestellten *Dagr hinn spaki*, der sich durch seinen Beinamen 'der Kluge' dem *Fróði Fruote* und dem *Vísburr*, ebenfalls einer Freyhypostase (s. Detter, Beitr. 18, 77; Noreen, Uppsalast. S. 217) vergleicht, der englische Blumenname *daisy*, ags. *dæȝes éaȝe* (woraus auch der cymrische *llygad y dydd*, wörtlich 'Auge des Tages', geflossen ist); denn er steht dem aisl. Namen *Baldrs brá*, norw. *Balderbraa*, einer verwandten und ähnlichen Blume gegenüber, den man um seinetwillen schon nicht mit Noreen, Svenska Etymologier (Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala. V. 3) 6 f. als 'herr-krage, furste-bräm' auffassen dürfte, abgesehen davon, dass *brá* in dem hier angenommenen Sinne nicht belegt, sondern bloss gemutmasst ist, und *baldr* immer nur ein poetisches, nie der Umgangssprache angehöriges Wort für 'Fürst' war. Man vergleiche auch den Namen *Inula oculus Christi* Linn., 'Christusauge', einer Alantart, der uns aber nicht verleiten darf, den Ausgangspunkt dieser Benennungen auf christlichen Boden zu verlegen, und selbst viel eher einen heidnischen Namen ersetzt. Ist es doch offenbar das Sonnenauge des Tages, mit dem oder mit dessen Strahlenwimpern die gelbe Blumenscheibe samt dem sie umsäumenden Kranze spitzer Blütenblättchen zunächst verglichen wurde. Als Tagesgott ist Baldr von leuchtender Schönheit: *svá fagr álitum ok biartr, svá at lýsir af honum* (SnE. 1, 90).

Dass alle Wesen nach seinem Tode um ihn weinen, lässt sich ebenfalls aus seiner physikalischen Bedeutung erklären, ohne dass man dieses Motiv mit Bugge, Studien 1, 59 aus der mittelalterlichen Schilderung von Christi Tod und des ihn begleitenden Schmerzes der Natur abzuleiten braucht. Wenn in Cynewulfs Crist 1170 ff. die Bäume um den Heiland weinen, während in dessen Quelle, Gregors des Grossen zehnter Homilie, davon nicht die Rede ist, sondern nur von anderen Zeichen der Aufregung,



so steht es nicht einmal fest, dass der ags. Dichter sein Motiv in Ausgestaltung seiner christlichen Grundlage frei erfunden hat, da es ihm auch von anderswoher zugekommen sein könnte. Ich lege übrigens darauf kein Gewicht. Denn das Weinen lebloser Gegenstände liegt der kindlichen Volksphantasie sicher nicht so fern, dass dasselbe Motiv sich nicht selbständig mehrmals einstellen könnte. Es kann aber auch von der Betrachtung natürlicher Vorgänge seinen Ausgang nehmen. Wenn um Phaethon die in Bäume verwandelten Heliaden Bernsteinthränen weinen, berührt sich dies aufs nächste mit Cynewulfs Crist 1175 ff.:

Ða wearð béam moniȝ blódiȝum téarum
birunnen under roderum réade and þicce,
sæp wearð tó swáte.

Und doch besteht hier kein Zusammenhang. Denn die Bernsteinthränen weinenden Bäume sind ja deutlich Nadelhölzer, von denen Harz abtropft; dass sie bei den Griechen als λεῦκαι 'Weisspappeln' erscheinen, beruht nur auf einem Missverständnis des Namens *Lebana* 'λευκός' der phönikischen Quelle, der in dieser Sprache den Harzbaum Styrax bezeichnet, s. Gruppe, Die griech. Kulte 1, 169. Wenn hier gerade um Phaethon geweint wird, d. i. um den gestürzten Sonnengott, so ist das wohl das Ergebnis einer Mischung von Motiven, wobei die Auffassung des Taues als Thränen, die hundertmal in der Poesie wiederkehrt, hereinspielt. Und an solche Tauthränen um den dahingegangenen Tagesgott ist auch bei den Thränen der ganzen Natur um Baldr zu allernächst zu denken. Selbst das Weib, das sich zu weinen weigert, würde, worauf es indess hier nicht ankommt, in den Rahmen dieser Deutung passen; denn in der Höhle fällt kein Tau, wie auch kein Sonnenstrahl in sie gedrungen ist, so dass die Rechtfertigung der Riesin, weder im Leben noch im Tode habe sie Nutzen von Baldr gehabt, begreiflich ist. Auch die goldenen Thränen der Naturgöttin Freyia um ihren Geliebten Óðr, der sie verlassen hat, halte ich für solche Tauthränen um die untergegangene Sonne, und wieder scheint sich hier ein Mythus von der Entstehung des Bernsteins einzumischen. Schon Heinzel, Ueber die Nibelungensage S. 13 (WSB. 109, 681) hat mit der griechischen Vorstellung von der Entstehung des Bernsteins die skaldische Bezeichnung des Goldes als 'Thränen der Freyia' verglichen und auch für diesen Ausdruck eine ältere



Bedeutung 'Bernstein' vermutet. Galt einmal der Bernstein, der von den Fluten ans Land gespült wird, als die um den Sonnengott geweinten Thränen, so erklärt es sich vielleicht auch, warum nach Vegtamskviða 12 die Wellenmädchen um Baldr weinen, und warum es Vǫluspǫ́ 32 heisst:

> en Frigg of grét
> í Fensǫlom
> vǫ́ Valhallar.

Dass *í Fensǫlom,* in den Meeressälen, geweint wird, könnte übrigens auf Frigg von den Wellenmädchen übertragen sein. Diese erinnern auch an die mehreren Heliaden, die Schwestern des Phaethon. Sie um Baldr weinen zu lassen, konnte man ursprünglich aber noch einen besonderen Grund haben, wenn sie etwa einmal als seine Mütter galten, wie sie ja gewiss dasselbe sind wie die neun, sich durch ihre Namen als Meereswellen kennzeichnenden und den Töchtern des Ægir gleichkommenden Riesenmädchen, von denen am Rand der Erde Heimdallr geboren wird, den man deshalb bereits mit Recht als den am Horizonte aus dem Meere aufsteigenden Tag verstanden hat, und der daher mit Baldr sich aufs engste berührt.

Als Gott des Sonnen- und Tageslichtes giebt sich Heimdallr auch sonst zu erkennen und steht als solcher zumal dem griech. Helios sehr nahe. Er ist der *vǫrðr goða* (Lokasenna 48; SnE. 1, 100), wie Helios der *θεῶν σκοπὸς ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν* (Homer, In Cer. 62); er sieht nach SnE. a. a. O. bei Nacht ebensogut als bei Tag, hundert Meilen weit, und kann auch — was auffallend ist — hören, dass das Gras auf der Erde und die Wolle auf den Schafen wächst, sowie überhaupt alles, was einen Laut von sich giebt; und auch von Helios heisst es in einer stehenden Formel Il. 3, 277; Od. 11, 109: *ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει.* Jener bedarf weniger Schlafes als ein Vogel, der griechische Gott hat den Beinamen *ἀκάμας* 'der Unermüdliche'. — Heimdalls äussere Erscheinung — er wird a. a. O. *hvíti áss* 'der lichte Ase', Þrymskviða 14 *hvítastr ása* 'der lichteste der Asen' genannt — stellt ihn neben den lichten Baldr und neben Freyr, dem ebenfalls Epitheta wie *skírr* und *biartr* zukommen. Wie Freyr den Eber *Gullinbursti,* so besitzt Heimdallr das Ross *Gulltoppr*. Er tritt gelegentlich unter dem Namen *Rígr* auf, das ist 'Fürst' — ob man nun dabei mit Vigfusson an das ir. *rí,* Cas. obl. *ríg,* oder an gall. **rīgs*



oder mit Heinzel, Ueber die Hervararsaga S. 60 (WSB. 114, 474) an das byzantinische *ῥήξ, ῥηγός*, mit *η* als *i* gesprochen, denkt —, gerade wie *Freyr* und *Baldr* 'Fürst, Herr' bedeutet, und uns ein gallischer Apollo unter dem Namen *Toutio-rīx* begegnet. Seinem Dazwischentreten bei der Erzeugung der Stände vergleiche man die phallische Natur Freys, der nach Adam von Bremen 4, 27 als *Fricco* (d. i. anord. **Friðki, *Frikki,* Koseform zu einem Namen wie *Friðfróði, Friðleifr* — vgl. auch die Freyhypostase *Sigfrid*) im Tempel zu Uppsala *cum ingenti priapo* dargestellt wurde, und die phallische Gottheit *Vǫlsi, Vǫlski,* mit der sich die Freyhypostase *Vǫlsungr* berührt nach Detter-Heinzel, Beitr. 18, 552. Im Zusammenhang mit der Geschichte von Heimdallr-Rígr werden die Menschen *Heimdallar megir* genannt; doch heissen sie auch *dagmegir* (Atlamǫl 65) und *Dags synir* (Sigrdrífumǫl 3), und die Ingvaeonen wie die Ynglingar betrachten sich als Abkömmlinge des Gottes Ing(wuz), Yngvi, d. i. Freyr, der als Skiǫldr auch an der Spitze der Skiǫldungar und unter anderen Namen an der anderer Geschlechter steht. Wieder ist hier auch daran zu erinnern, dass Helios auf Rhodos als der Urheber der Geschlechter galt. Ob der Name *Heimdallr* als 'der über die Welt leuchtende' oder mit Koegel, IF. 4, 312 f. als 'der Hellglänzende' zu verstehen ist, hat hier keinen Belang, da beides auf einen Tages- und Sonnengott passt; das gälte auch noch, wenn bei der Deutung des ersten Namenbestandteiles Verwandtschaft mit dem in keltischen Personennamen produktiven **koimo-s* 'teuer, lieblich' (Stokes bei Fick, Vgl. Wb.[4] 2, 75) inbetracht käme. Da *Mardǫll,* das Gegenstück dazu, Beiname der Freyia ist, lässt sich schliessen, dass *Heimdallr* ein alter Beiname des Freyr war. Mit *Heimdallr* gehört ferner der Name eines Lichtwesens und Vaters des Tages *Dellingr* — über den Ausdruck *fyr Dellings durom* = 'am Tage' s. Müllenhoff, DA. 5, 273 f. — zusammen, und zwar um so inniger, als er nicht als eine patronymische Wortbildung zu verstehen ist, sondern als Substantivierung eines Adjektivs *dallr,* vgl. aisl. *vitringr, spekingr, veslingr* neben *vitr, spakr, vesall* u. a. m. bei Kluge, Nom. Stammbild. S. 13 (§ 24). Man wird daher nicht fehl gehen, wenn man *Heimdallr* und *Dellingr* für dieselbe Person nimmt.[1]) Seinen Tod findet Heimdallr von der Hand des

[1]) Warum Heimdallr auch *Gullintanni* 'der mit goldenen Zähnen' heisst, weiss ich nicht, es sei denn, dass die am Eis und Schnee nagenden Sonnenstrahlen als seine Zähne galten. In dem bisher auch in seinem Wortsinne

Loki und zwar, wenn wir Müllenhoff, ZfdA. 30, 252 ff. folgen dürfen, durch sein eigenes Schwert Hǫfuð; Freyr fällt im Kampfe mit Surtr, der sich mit Loki berührt, und wohl auch durch sein eigenes Schwert, da er dieses nach Lokasenna 42 und SnE. 1, 122 hergegeben hat, als er um Gerðr wirbt; nach letzterer Stelle allerdings dem Skírnir, doch wird die ursprüngliche Auffassung die sein, dass es in die Hand der Riesen gelangt, vgl. Noreen, Uppsalastudier S. 217 f. Dasselbe Motiv begegnet uns bekanntlich auch in der Heldensage bei Rüedegêr; vielleicht gab es auch eine Fassung des Sagenberichtes vom Tode Dietrichs, in dem es eine Rolle spielte; denn das Walderefragment 1 ff. weiss von einem berühmten Schwerte, das Widia von Đéodric als Geschenk empfangen, und nach dem Bericht der schwedischen Didrikssaga erliegt Didrik den Wunden, die er im Kampfe mit Wideke davongetragen hat, allerdings nicht durch dessen Schwert Miming. Man vgl. noch die im dänischen Lied von Sivard und Brynhild vorkommende Vorstellung, dass kein Schwert Sivard etwas anhaben kann ausser sein eigenes Schwert Adelring, s. Danmarks gamle Folkeviser, hg. von Sv. Grundtvig, No. 3.

So wie in der Sprache die Worte für Tag und Sommer ineinanderfliessen — vgl. germ. **dagaz* 'Tag', preuss. *dagas* 'Sommer' —, so sind in der Mythologie Tages- und Sommergötter schwer zu trennen. Sie verschmelzen zu Göttern des Lichtes und der Wärme im allgemeinen und sind nur, soferne als Quell dieser Erscheinungen die Sonne erkannt wurde, Sonnengötter. Der Segen, der von dieser zumal in unseren Breiten ausstrahlte, liess

---

noch nicht verstandenen Beinamen *Hallinskiði* ist der erste Teil sicher ein Adjektiv *hallin(n)*, das sich zu *hallr* 'Stein' geradeso verhält wie *gullin(n)* zu *gull*. Mit *skið* 'Scheit' oder 'Schneeschuh' und mit *skiði* 'Scheide' aber ist hier nichts anzufangen. Wenn es eine germanische Entsprechung zu kelt. **skēto-*, **skēdā* 'humerus, scapula' (Stokes bei Fick, Vgl. Wb.[4] 2, 307) gegeben hat, so liesse sich *Hallinskiði* als 'der mit der steinernen Schulter' verstehen, was eine ähnliche Geschichte voraussetzen würde wie die von Pelops und seiner elfenbeinernen Schulter. Wer kühn genug ist, mag auch im Namen von Freys Schiff *Skiðblaðnir* ein *skiðblað* 'Schulterblatt' erkennen und sich den Kopf zerbrechen, wie es zu dieser Bezeichnung gekommen ist. Wahrscheinlicher kann es für kelt. **skētos* 'Schild' gemacht werden, dass ihm eine germanische, im besonderen nordische, Entsprechung gegenüberstand, vgl. Verf., Beitr. 20, 36. Als Schild des Tagesgottes konnte die Sonne bezeichnet werden, die auch sonst gelegentlich unter diesem Bilde erscheint. Die Schwierigkeit liegt hier in der Erklärung des *hallin-*, denn dass *Hallinskiði* als 'der mit dem Edelsteinschild' verstanden werden konnte, ist doch recht zweifelhaft.



ihre mythologischen Vertreter leicht als die Spender aller Wohlthaten erscheinen, die der Mensch den Naturgewalten verdankt. Wegen der überwiegenden Bedeutung der Sonnenwärme für das Gedeihen der Feldfrucht sind die Sonnengötter zu Göttern des Erntesegens und der Fruchtbarkeit geworden, wozu auch der Umstand beitrug, dass sie mit der spendenden Erdgöttin in geschlechtliche Beziehung gebracht und dadurch in ihre Sphäre gezogen wurden. Ihr Herrscherbereich erweiterte und verschob sich damit derart, dass nun die gute Witterung im allgemeinen, sogar der befruchtende Regen, als ihr Werk gelten konnte. Anderseits ist es begreiflich, dass man üble Wirkungen gesteigerter Sommerhitze — als zu dem Gesamtbilde der milden menschenfreundlichen Gottheit nicht stimmend — nicht auf sie bezog, ja geradezu in Gegensatz zu ihr stellte. Oder ist der Entwicklungsgang der umgekehrte, und haben wir es schon von Haus aus mit Göttern der zeugenden Naturkraft im allgemeinen zu thun, die nur gelegentlich zu Sonnengöttern geworden sind? Wird doch diese in ungezählten Frühlingsliedern noch immer als herrlicher Jüngling, Held oder König personifiziert.

So wird uns Freyr, den wir schon mit Heimdallr verglichen haben, und Nįǫrðr verständlich, die im Grunde auch mit Baldr eins und dasselbe, doch mehr in der Richtung von Jahreszeitgöttern entwickelt sind und eine Fülle von Hypostasen zur Seite haben.

Alle diese Göttergestalten, die aus dem Vertreter der zeugenden Naturkraft, beziehungsweise dem Sonnengotte, hervorgehen, bilden das Geschlecht der *Vanir,* ein Name, der aber nicht als 'die Glänzenden', noch auch als 'die Seegötter' zu verstehen ist, sondern als 'die Freunde', als eine Ablautform zu *vinir*: vgl. die Ablautstufe in aisl. *Auðon* (-**wǫn*), Noreen, Aisl. Gr. S. 89, gegenüber ags. *Eadwine.* So heisst auch der persische Sonnengott *Mithra* 'Freund' schlechtweg. Vgl. übrigens über die Möglichkeit, dass *Vanir* von einem Volksnamen ausgeht, die Ausführungen oben S. 202.

Den Vanir entsprechen auf griechischer Seite die Titanen, wenigstens in ihrer älteren und ursprünglichen Auffassung, ehe ihnen als den Gegnern der herrschenden Götter mehr riesische Natur zugeschrieben wurde. *Τιτὰν* schlechtweg heisst noch der Sonnengott Helios. Und Kronos, der als Haupt der Titanen gilt, fliesst an den Berührungsstellen hellenischen und phönikischen



Volkstums mit dem semitischen Sonnengotte Baal Moloch zusammen, der denn auch von den Griechen meist Kronos genannt wird.

Bei den Griechen stammen die herrschenden Götter von Kronos ab, weshalb sie Kroniden heissen. Aehnlich kennt das Aisl., wie die Kenningar *hialmniǫrðungar, svipniǫrðungar* = 'viri' u. a. m. (Egilsson S. 603) zeigen, einen Namen *Niǫrðungar* für 'Götter', der wegen seiner pluralischen Verwendung durch die Abstammung des Freyr von Niǫrðr nicht ganz erklärt wird und vielleicht auf eine alte Vorstellung zurückgeht, wonach die Götter im allgemeinen Abkömmlinge des Niǫrðr und der Nerthus sind. Letztere wird von Tacitus allerdings nur als *terra mater* bezeichnet. Aber die *mater deum* bei den Aisten, von der er berichtet, ist von ihr nicht scharf zu scheiden; und deren Eberidole erinnern an die Eberhelme, welche wir aus der ags. Dichtung und nordischen bildlichen Darstellungen (s. Montelius, Kultur Schwedens S. 151; Sveriges historia 1, 286; Sveriges forntid, Atlas S. 150) kennen. In diesen germanischen Eberbildern Freyidole zu erblicken, sind wir aber deshalb berechtigt, weil dem Freyr und der Freyia selber ein Eber Gullenbursti oder Hildesvíni — ursprünglich als Helm, s. Noreen a. a. O., — zugeschrieben wird, und Freyia auch *Sýr* heisst, was ich lieber mit diesem als 'Sau' verstehe, als es mit Bugge, Forh. paa det 2 nord. fil.-møde S. 230 auf den Namen der *dea Syria* zurückzuführen. Möglicherweise hat auch der Langobardenkönig *Ibor,* der Sohn der *Gambara* (und des langobardischen Urkönigs *Skéafa*?), als Angehöriger eines Freygeschlechtes diesen Namen. Den Wagenumfahrten mit dem Nerthus- und dem Freybilde vergleichen sich ähnliche semitische Kultgebräuche, s. Movers, Die Phönizier I, 225. 375 f.; dem Bad der Nerthus das der Magna Mater in Rom, Preller-Jordan, Röm. Myth.[3] 2, 389. Die Löwen der letzteren und der mit ihr zusammenfallenden dea Syria finden wir in dem Katzengespann der Freyia wieder, das nicht junge Uebertragung zu sein braucht.

Besonders auffallend und für unsere Untersuchung bedeutsam ist die Uebereinstimmung der Geschichte von Didos und Gefions Landerwerb, und sie geht viel tiefer, als es auf den ersten Blick scheinen mag, und E. H. Meyer, der sie Germ. Myth. S. 156 bespricht, erkannt hat.

Ob mit Müllenhoff, DA. 2, 362 der ursprüngliche Schauplatz der Gefionsage in der Umgebung Uppsalas oder mit dem



Verf., Beitr. 17, 196 ff. in der des Hleiðrtempels zu suchen ist, bleibt belanglos, da sie in dem einen wie in dem anderen Falle an ein Hauptheiligtum der Vanen geknüpft erscheint. Vielleicht war sie es ursprünglich an beide, in welchem Falle der uns erhaltene Bericht eine Verschränkung darstellt. In der Gefion, die als *faranda kona* zu König Gylfi kommt, und in deren Dienst alle als Jungfrauen sterbenden treten sollen, haben bereits Müllenhoff, DA. 2, 362 und andere die Gefn Mardǫll Freyia wiedererkannt, 'die die Hälfte der Sterbenden (die Frauen) zu sich nimmt und die unter vielfältigen Namen als fahrende Frau einmal weit umher wanderte'. Dem Namen *Gefion* würde got. **Gabjôns* 'das Geben, die Geberin', zu einem Verb. got. **gabjôn,* aisl. **gefia* gehörig, entsprechen. Ein Part. Praes. von letzterem ist erhalten in der Bezeichnung des Niǫrðr als *gefianda guð* Skáldsk. 6 (SnE. 1, 260), der deshalb leicht mit *Gefion* als einer Vertreterin der Taciteischen Nerthus zu einem Paare sich vereinigt, vgl. Verf., ZfdA. 35, 327. Das as. *geƀan,* ags. *géofon* 'Meer' ist aber völlig fernzuhalten, und fraglich bleibt es auch, ob, wie die Gestalt der *Gefn,* so auch ihr Name als verwandt gelten darf. Dieser könnte nämlich auch aus *Gemn* entstanden und von *gaman* 'Lustbarkeit' abgeleitet sein oder gar mit dem Beinamen der Demeter *Χαμύνη*, mit lit. *Żemynė* 'Erdgöttin' und thrak. *Σεμέλη* (s. Kretschmer, Aus der Anomia, Berlin 1890, S. 19 f.) in Ablaut- und Verwandtschaftsverhältnis stehen und 'die Erde, die Irdische' bedeuten. Für wahrscheinlicher halte ich aber doch auch hier Zusammenhang mit *geben* und im besonderen mit asl. *gobino, gobina* 'fruges', aruss. *gobina* 'ubertas', wonach eine germ. **Gabinī* sich als Göttin der Feldfrüchte und Fruchtbarkeit im allgemeinen verstehen liesse. Mit ihrem Namen ist vielleicht auch der des Quadenkönigs *Gabinius* verwandt. Wenn Bugge, Beitr. 12, 417 *Gefion* und die Namen der *Matronae Gabiae, Alagabiae* und *Junones Gabiae* mit lat. *copia* zusammenbringt, ist, von anderem abgesehen, dagegen einzuwenden, dass es nicht angeht, die germ. *Alagabiae* von den kelt. *Ollogabiae,* Korrbl. d. WdZ. 15 (1896), 71 (S. 200 f.), und beide samt den einfachen *Gabiae* von den lit. Götternamen *Polengabia, Matergabia, Gabias,* über die zuletzt v. Grienberger in Jagič' Archiv 18, 52 f. 54. 62 ff. gehandelt hat, zu trennen. Es ist gewiss kein Zufall, dass, wie dieser Göttername Kelten, Germanen und Litauern gemein ist, so auch unser *geben* im Keltischen und Baltischen und zwar, so

viel wir wissen, ausschliesslich in diesen Sprachen seine Verwandten hat. Was kelt. *ollo-* in *Ollogabiae* gegenüber germ. *ala-* in *Alagabiae* betrifft (vgl. das oben S. 225 erwähnte Verhältnis von aisl. *Alfaðir* zu ir. *Ollathair*), ist eins die Uebersetzung des andern, da ersteres gleich ir. *oll* 'gross' und wohl nicht mit Stokes bei Fick, Vgl. Wb.[4] 2, 52 auf (*p*)*ollos* zurückzuführen ist, sondern mit ir. *uile* 'all, ganz' (aus **oljos*) zusammengehören und mit unserem *all,* got. *alls* geradezu dasselbe Wort sein wird. Zu lat. *alere,* got. *alan* steht dieses in Ablautverhältnis. Der Name der Göttin *Garmangabis* (belegt im Dat. *Garmangabi*) auf einer von Sveben — d. i. Neckarsveben, s. Kossinna, Beitr. 20, 282, — stammenden Weihinschrift aus Lanchester (Grafschaft Durham) gehört gewiss auch hieher und zwar, wie ich denke, und schon v. Grienberger, ZfdA. 38, 190 f. annimmt, unmittelbar mit den Namen *Gabiae, Alagabiae* zusammen, die Kauffmann in seiner Abhandlung über die *Dea Garmangabis,* Beitr. 20, 526 ff. ungerechtfertigter Weise ausser Acht lässt. Wenn uns neben *Vatvims, Aflims, Saitchamims* Latinisierungen wie *Vatviabus, Afliabus, Saithamiabus* begegnen, so können diese sicher nicht vom Dat., nur vom Nom. Plur. ausgehen. Ebenso wie beim Plural *Gabiae, Alagabiae* ist die Latinisierung offenbar auch bei *-gabis* nominativischen Ursprungs und weist auf den zu *Gabiae,* **Gabims* trefflich stimmenden germ. Nom. **Gabī* oder **Gabīz.* Denn ob hier und in ähnlichen Fällen im Westgerm. ein Nominativ-*s* vorauszusetzen ist oder nicht, lässt sich bei dem Auseinandergehen von aisl. *heiðr* und got. *haiþi* vorläufig nicht entscheiden. Im übrigen ist die Latinisierung von *-gabis* die gleiche wie die von *Albis, Visurgis* und später von Frauennamen auf *-hildis, -gundis, -gardis, -fledis* u. a. m.; besondere Beachtung verdient aber, dass es sich hier um ein kurzstämmiges Wort handelt, das got. nicht *gabi,* sondern *gabja* lauten würde. Was der Deutung von *-gabis* als Nomen agentis für Hindernisse im Wege liegen sollen, da doch den *Afliae* sogar noch ein aisl. Masc. *eflir* 'qui auget, promovet, adjuvat' gegenübersteht, sehe ich nicht ein, und in *Gabiae, Alagabiae* kommt man mit einer Deutung 'Reichtum', wie sie Kauffmann für (*Garman*)*-gabis* vertritt, nicht aus. Was er über *garman-* = **ga-arman-* bemerkt, ist gewiss sehr beachtenswert, so dass ich im Anschluss an seine Deutung dieses Wortes geneigt bin, die *Garmangabis* als 'die bereitwillig begabende' zu verstehen. Besteht das Verhältnis *garo* zu *aro* wie *germen-*



garmen- zu *ermen- arman-* (vgl. über diese Ablautform in Namen Koegel, ZfdA. 37, 225; Bruckner, Spr. d. Lgbd. S. 47; ferner ostgerm. *Ἀρμενάριχος*, Sohn des *Ἄσπαρ*, bei Theophanes 117, 33; 118, 1), und stellt **garwa- *arwa-* nur eine andere Partizipialbildung von demselben Verbum dar wie *garman- arman-*, so wird das von Kauffmann erwähnte ags. *ʒearo-folm* 'mit bereiter Hand' für unsere Deutung um so wertvoller, als auch hier 'bereit' im Sinne der Freigebigkeit gemeint ist. Dazu halte man aisl. *ǫrr*, das 1. 'rask, hurtig', 2. 'gavmild' und 3. (als Adv. *ǫrt*) sogar 'rigeligen, fuldt' bedeutet, aber dabei offenbar immer ein und dasselbe Wort ist. Es ist sehr wahrscheinlich, dass *Garmangabis* und *Gefion* im Grunde das gleiche Wesen, die Göttin der Fruchtbarkeit, sind.

In Dido anderseits haben bereits Movers, Die Phönizier I, 609 ff. II, 1, 350 ff. 2, 92 ff. und Klaussen, Aeneas und die Penaten 505 ff. — vgl. Meltzer, Gesch. d. Karthager 1, 128 ff. 474 ff. — auf Grund unzweideutiger Zeugnisse die als *ἀρχηγέτης* der Stadt verehrte Astarte der Karthager erkannt, deren hervorragendste Kultstätte auch hier die Sage als ihren selbsteigenen Erwerb darzustellen sucht. Gleich der *faranda kona* Gefion und wandernden Freyia ist Dido eine *femina errans*, ja ihr Name bedeutet geradezu *πλανῆτις* — s. Meltzer a. a. O. S. 474 f. —; und ebenso wanderte die phönikische Astarte nach Sanchoniathon p. 34 auf Erden weit umher. Wie ferner Gefion als Jungfrau bezeichnet wird, so galt die karthagische Göttin als ein jungfräuliches Wesen, als *virginale numen*, wie sie Augustinus, De civ. Dei 2, 26 nennt, ohne freilich mit dieser Benennung zufrieden zu sein, wozu er aber auch bei Gefion keinen Anlass gehabt hätte. Dieselbe Vorstellung bei der phönikischen Astarte bezeugt Sanchoniathon, indem er sie p. 30 als *παρθένον Ἀστάρτην* bezeichnet, s. Movers a. a. O. I, 608.[1])

Vielleicht hält sogar die Gefionsage in Einzelheiten Altertümlicheres fest. Wenn sie uns erzählt, dass die Göttin mit einem Riesen vier Ochsen erzeugt, mit denen sie das vom König Gylfi zugesagte Land von Schweden abpflügt, so muss man sich auch diesen Riesen in Stiergestalt gedacht haben, und er braucht niemand anderer als der Gemahl der Nerthus Freyia gewesen sein. Ob es damit zusammenhängt, dass *freyr* als ein Heiti für

[1]) Dass *Gefion* 'die Geberin' ist, und *Dido* an griech. *δίδωμι* anklingt, ist ein Zufall; ihr Name ist sicher semitisch.

Stier angegeben wird, was Mannhardt, Die Götterwelt S. 241 auf Stiergestalt des Gottes deutet, weiss ich nicht, da der Stier auch als Fürst und Vorderster der Herde im alten appellativischen Sinne dieses Wortes *freyr* zubenannt sein könnte. Aber soll es ein Zufall sein, dass uns der Gemahl der Astarte und semitische Sonnengott so oft als gehörnt und stiergestaltig entgegentritt, auch nach seiner Hellenisierung? Ich erinnere an die Geschichte vom kretischen Stier und Europa, an die von der Liebschaft der Pasiphae, d. i. Astarte, mit einem Stier und ihren Sprossen, den Minotauros, die aber im Grund beide nur Minos selbst sind, endlich an das Verhältnis der Ariadne, also der verjüngten Pasiphae, zu Dionysos, der als *ταυρόμορφος*, *βουγενής*, *βούκερως*, *ταυρόκερως*, *χρυσόκερως* und *ταῦρος* schlechtweg gedacht und angerufen wurde, und bei dem semitische Vorstellungen um so eher mitspielen, als sein Kult nach Herodot 2, 49 erst durch Vermittlung der Phöniker nach Griechenland gekommen ist. Dass *Melek, Moloch* 'König', *Baal* (*Bel*) und *Adonis* 'Herr' bedeutet, ebenso *Baldr, Rígr, Freyr* 'Fürst, Herr' kann recht leicht auf Zufall beruhen; doch ist es beachtenswert, dass es auf germanischer Seite die Tages- und Sonnengötter sind, an die sich diese Namen knüpfen.

Diese Fäden, die sich von dem punischen zu dem germanischen Hauptheiligtum der Naturgöttin spinnen, sind ausserordentlich merkwürdig und legen sogar den Gedanken unmittelbaren geistigen Austausches zwischen Germanen und Phönikern, im besonderen Karthagern, nahe, der im Zusammenhang mit dem Bernsteinhandel stattgefunden haben könnte, im Umkreis von dessen Ausgangspunkten uns der Vanenkult in seiner höchsten Blüte entgegentritt. So lange es indess die Funde nicht bestätigen, dass die Kaufleute aus dem Mittelmeer den Bernstein an seinen Fundstellen selbst erhandelten, ist doch eher an mittelbare Beziehungen zu denken, wobei vor anderen den Kelten die Vermittlerrolle zugekommen sein wird. Bevor die Phöniker an der Südküste Frankreichs durch die Griechen abgelöst waren, müssen die Barbarenstämme dieses Landes von dort aus semitischem Kultureinflusse ausgesetzt gewesen sein, wie später griechischem. Der rätselhafte gallische *Tarvos Trigaranos* 'Stier mit drei Kranichen' darf daher wohl vom phönikischen Stiergott abgeleitet werden. Und der von Caesar, BG. 6, 16 bezeugte gallische Brauch, riesige aus Rutengeflecht hergestellte 'simulacra' mit lebenden Menschen zu füllen und anzuzünden, der im übrigen



europäischen Heidentum kein Seitenstück hat, ist gewiss nichts als eine Nachahmung der grausamen Opfer des phönikischen Molochdienstes, bei denen eherne Götterbilder eine ähnliche Verwendung fanden, und an die — von unmittelbaren Zeugnissen nicht zu sprechen — auch noch die Geschichten vom kinderfressenden Minotauros und Kronos erinnern, ebenso wie die vom ehernen Talos auf Kreta, von dem erzählt wird, er habe die an dessen Küste Verschlagenen in seine Arme genommen, sei dann mit ihnen ins Feuer gesprungen und habe sie an seine glühende Brust gedrückt, bis sie verbrannten, s. Preller, Griech. Myth.[3] 2, 126; die Mitteilung bei Apollodor, dass Talos auch Tauros genannt werde, wird, glaube ich, von Hercher, Hermes 5, 287 mit Unrecht auf ein Missverständnis zurückgeführt; übrigens bezeugt auch die Glosse des Hesych. *Τάλως ὁ ἥλιος*, mit was für einem Götterwesen wir es hier ursprünglich zu thun haben. Wäre uns von der gallischen Mythologie so viel erhalten wie von der germanischen, so wären die phönikischen Einflüsse in ihr vermutlich mit Händen zu greifen. Nationale Grenzen von derselben Bedeutung wie die Sprachgrenzen kennt die Religionsgeschichte überhaupt nicht, und mit mehr Recht noch, als es von der Sprachgeschichte geschehen ist, wird man von ihr sagen dürfen, dass sie Verkehrsgeschichte sei.

Den seiner Herrschaft beraubten Kronos finden wir als Herrscher auf den Inseln der Seligen wieder. Auch Pluto ist kaum anderen Ursprunges als aus diesem unterweltlichen Kronos, ebenso der mit Baal sich nahe berührende Totenrichter Minos samt seinem Bruder Rhadamanthys. Ebenso ist Osiris zum Unterweltgott geworden.

Der Untergang der Sonne und ihr scheinbares nächtliches Verweilen unter der Erde kann zuerst solche Vorstellungen veranlasst haben. Ebenso nahe lag es, während des Schlafes der Natur im Winter oder — im Süden — in einer unfruchtbaren Hitzeperiode sich den Gott der zeugenden Naturkraft im Totenreiche abwesend zu denken, und vielleicht kommt daher im letzten Grunde das episch-mythische Motiv, Helden im Verlaufe ihrer Abenteuer auch in die Unterwelt zu führen. Es wäre dann bedeutsam, dass es uns auf germanischem Boden bei dem Haddingus des Saxo begegnet, der sich im übrigen als der Vane Niǫrðr zu erkennen giebt. Nach Plutarchs Mit-



teilung (Isis und Osiris 69) sagten die Phryger, dass Gott im Winter schlafe, im Sommer aber wieder auferstehe. Gleichwie der Unterweltherrscher von dem Gott der zeugenden, so nimmt seine Gattin von der Göttin der Leben gebärenden Naturkraft den Ausgang, denn auch diese schläft im Winter. So erklärt es sich, warum Persephone Tochter und Hypostase der Demeter ist, und warum sie nur den dritten Teil des Jahres in der Unterwelt zurückgehalten wird, die übrige Zeit aber bei ihrer Mutter auf der Oberwelt zubringt. Auf einen zeitweiligen Aufenthalt des Minos in der Unterwelt deutet vielleicht dessen Beiname *ἐννέωρος* und die an ihn sich knüpfende Vorstellung, dass er alle neun Jahre in eine durch alten Glauben geheiligte Höhle gegangen sei, um dort eine Zeit lang des Umganges mit seinem Vater Zeus zu pflegen und Gesetze für seine Insel von ihm zu empfangen, s. Preller, Griech. Myth.[3] 2, 119. Eine letzte Stufe der Mythenentwicklung ist dann die aus dem Bedürfnisse, der Unterwelt einen dauernden Herrn zu geben, entsprungene Spaltung des ursprünglich einheitlichen Wesens in einen selbständigen Unterweltfürsten und in einen überirdischen Gott. Da aber, was nie vergessen werden darf, die Mythologie kein festes System ist, schliesst dies natürlich den Bestand anderer Jahreszeitmythen nicht aus, nach denen man sich die Abwesenheit oder Machtlosigkeit des Sonnen- oder Sommergottes anders als durch sein Verweilen in der Unterwelt erklärte.

An die schlafenden Götter der Phryger, an den nach Plutarch, De facie Lunae c. 26 in einer Höhle auf der Insel Ogygia im fernen Nordwesten schlafenden Kronos erinnert der in den Berg entrückte schlafende deutsche Kaiser oder Held. Ist es ein Zufall, dass dessen um den Tisch wachsender Bart, J. Grimm, DM. S. 905 f., in dem sich stets verjüngenden Barte des entrückten *Κρόνος εὐχαίτης, λάσιος, εὐρυγένειος* ein Seitenstück besitzt? Gab es einen Mythus von einem während des Winters schlafenden, im nächsten Frühjahr wiederkehrenden Sommergotte, so konnte er leicht auf einen irdischen Helden übertragen werden, und zumal das Motiv der Wiederkehr lässt sich aus dem Mythus leicht erklären. Es ist aber nicht zu läugnen, dass auch die Vorstellung von dem Eingehen der abgeschiedenen Seelen in den Berg die Sagen von den entrückten Helden verstehen lässt, ohne dass ein Gott dabei mitspielt. Fasste man das Verstorbensein als ein Schlafen oder doch Verweilen im Berge, so trat diese

Vorstellung, einmal selbständig geworden, leicht in Gegensatz zu den anderen Vorstellungen vom Totsein. Der schlafende Held im Berge galt als nicht tot, und ihn dann an einem zukünftigen Zeitpunkte zurückkommen zu lassen, um die an seinen Namen geknüpfte verlorene Glanzzeit seines Volkes diesem wiederzubringen, lag nahe genug. Keineswegs wird es daher gestattet sein, auch wenn hier Anlehnung an einen alten Göttermythus möglich ist, diesen bloss aus der in Betracht stehenden Sage zu erschliessen.

Für wichtiger halte ich dagegen, was Caesar, BG. 6, 18 für die Gallier bezeugt: *Galli se omnes ab Dite patre prognatos praedicant idque ab druidibus proditum dicunt.* Bei einem nächstverwandten und zumal in religiöser Beziehung ihnen so nahestehenden Nachbarvolke der Germanen begegnet uns also in der That ein Unterweltgott, und zwar ein solcher, der sicher von dem als 'Mercurius' bezeichneten seelenführenden Windgotte der Gallier und Germanen verschieden ist. Die Zeugung des Volkes wird ihm aber wohl ursprünglich in seinem oberweltlichen Dasein als dem Gotte der zeugenden Naturkraft überhaupt zugeschrieben worden sein, gerade wie dem Rígr und Inȝ der Germanen, dem Helios der Griechen, wie wir gesehen haben, eine solche Rolle zukommt.

Bedeutsam ist es ferner, dass auch die Thraker, bei denen wir mutatis mutandis Wôdan schon nachgewiesen haben, also Zusammenhänge mit den Germanen unverkennbar sind, einen anderen Gott besitzen, dem Beziehung zur Unterwelt und zum Unsterblichkeitsglauben zukommt, nämlich Zalmoxis.

Die Geschichte, die Herodot 4, 95 nach der Aussage hellespontischer und pontischer Griechen über diesen als einen angeblichen Sklaven des Pythagoras erzählt, der sich drei Jahre in einem unterirdischen Gemach aufgehalten habe nnd dann wieder erschienen sei, um die Unsterblichkeit zu beweisen, sieht ganz wie ein rationalistisch ausgedeuteter Mythus aus, und nur der Umstand, dass Hermippos bei Diogenes Laert. 8, 41 nahezu dasselbe von Pythagoras selbst erzählt, könnte, soferne es sich in letzterem Falle nicht um junge Uebertragung handelt, ihre mythische Grundlage zweifelhaft erscheinen lassen. Hat sie Bestand, so wird man auch den Saal, den sich Zalmoxis erbauen liess, um darin den Grossen seines Volkes beim Mahle seine Unsterblichkeitslehre zu verkünden, für die Totenhalle selbst halten dürfen. Und als feststehend kann es gelten, dass Zalmoxis in Wahrheit, wie



schon Herodot 4, 96 erkennt, 'viele Jahre älter ist als Pythagoras', und dass er ein getischer Gott ist, und zwar jener, zu dem dieses Volk seine Toten eingehen liess. Die von Herodot erwähnte Redensart der Geten, die von dem Verstorbenen sagten, er sei zu dem Gotte Zalmoxis gegangen, beweist dies zur Genüge. Wenn Herodot von denselben Thrakern 4, 94 ausserdem berichtet, sie schössen mit Pfeilen wider Donner und Blitz gegen den Himmel hinauf und drohten dem Gott (Zeus), indem sie glaubten, es gäbe keinen anderen als den ihrigen, so zeigt dies, dass Zalmoxis jedenfalls nicht für den Himmelsgott zu nehmen, vielleicht sogar als dessen Gegner zu betrachten ist. Dass wir es bei ihm vielmehr mit einer thrakischen Entsprechung zum griechischen Kronos zu thun haben, hat das Altertum bereits erkannt: schon Mnaseas von Patrae (um 200) sagte, dass die Geten den Kronos verehrten und ihn Zalmoxis nannten, s. Müller FHG. 3, S. 153, vgl. Diog. Laert. 8, 1 und Hesych. s. v. *Ζάμολξις*.

Für die Germanen wird es allerdings schwer halten, einen völlig selbständig gewordenen Pluto nachzuweisen, wohl aber treten andere Götter nebenbei in seine Stellung ein. Im besonderen gilt dies für den Ausgang der heidnischen Zeit von Wôdan, der ja durch seine ursprüngliche Eigenschaft als Windgott und Seelenführer einigermassen berufen war, der Herrscher über die Totenhalle zu werden. Doch lassen schon die besprochenen keltischen und thrakischen Vorstellungen vermuten, dass er es nicht von Haus aus gewesen, sondern als solcher an die Stelle eines älteren Totenherrschers getreten ist, der dem Geschlechte der Vanen angehört haben muss.

Wenn Freyia die Hälfte der Toten zugeteilt erhält, das ist doch wohl die weiblichen Geschlechtes, und zu ihr, wie aus Egilssaga c. 81 hervorgeht, thatsächlich Egils Tochter nach dem Tode zu kommen hofft, wenn zu Gefion die eingehen sollen, die als Jungfrauen sterben, so macht hier die Naturgöttin ihren Anspruch auf die Unterwelt noch vollständig geltend. Im Namen von Freyias Halle *Sessrýmnir*, d. i. 'die an Sitzen geräumige', drückt sich wohl dieselbe Vorstellung aus wie in Plutos Beinamen *πολυδέγμων, πολυδέκτης, πολύξενος*. Die Herrschaft über die andere, die männliche Hälfte der Toten, sollte aber dann nicht Óðinn, sondern Niǫrðr, Freyr oder einer Sprossform von diesem zukommen, und es lassen sich Spuren genug aufweisen, dass sie ihm einmal wirklich zukam, dass er aus ihr nur verdrängt ist.



Wir wissen von einem Yngling Sveigðer, der von einem Zwerg in einen Berg gelockt wird, einer Freyhypostase, vgl. Noreen, Uppsalastudier S. 199 ff.; Detter, Beitr. 18, 82. Der schwedische König Freyr wird nach der Ynglingasaga c. 12, als er gestorben war, heimlich von seinen Mannen in einen grossen Grabhügel mit einer Thüre und drei Fenstern gebracht. Alle Schatzung aber bringen sie in den Hügel, durch das eine Fenster das Gold, durch das andere das Silber, durch das dritte das Kupfergeld. Sie sagen zu den Schweden, dass er lebe, und bewachen ihn drei Winter durch. Ebenso wird der Tod des Friðfróði, d. i. Freyr, nach Saxo 5, 256 drei Jahre lang verheimlicht, der Leichnam des Königs eingesalzen herumgeführt und der Schatz weiter eingehoben. Bedeutsam ist bei diesen Geschichten die Vorstellung, dass der Gott gestorben sei, in Verbindung mit seinem fortdauernden Kult, der den Gedanken einer Art von Fortexistenz zur Voraussetzung hat. Auch Baldr stirbt, und wenn er bei Hel, die man sich hier von Valhǫll noch nicht geschieden denken darf, mit fürstlichen Ehren empfangen wird, gebühren ihm diese vielleicht umsomehr, als er nach ältester Vorstellung durch seinen Tod wohl gar zum Fürsten der Unterwelt wurde gleich dem aegyptischen Osiris.

Ganz deutlich wird Freyr als der Herr über die Abgeschiedenen gekennzeichnet durch seine Herrschaft über *Alfheimr*, das er von den Göttern nach Grímnismǫl 5 als *tannfé*, 'als Zahngeschenk', erhalten hat. Die Alfar erscheinen ja vielfach völlig mit dem Leben in der Natur verwachsen, das man überall dort suchte, wo Wachstum und Bewegung in ihr war, und sich ohne Geister und Seelen als seine Träger nicht denken konnte; von Haus aus aber sind es die Seelen der verstorbenen Menschen. Das wird bei Kobolden und Schiffsgeistern besonders klar, die oft aus ermordeten oder ungetauften Kindern hervorgehen. Darauf weisen nordische Zwergnamen wie *Náinn* und *Dáinn* 'Toter' und manches andere, das neuerdings ins Feld zu führen nicht nötig ist, vgl. E. H. Meyer, Germ. Myth. S. 133 f. Fast deutlicher noch ist der Zusammenhang mit den Toten bei den irischen Elfen zu erkennen, die im übrigen den germanischen aufs Haar gleichen. Sie wohnen vorzugsweise in Hügeln, eigenen Elfenhügeln, deren ir. Name *sidhe* ist, wovon sie auch *daoine sidhe* 'Hügelleute' und die einzelnen *fearsidhe* 'Hügelmann', *beansidhe* 'Hügelweib' oder *sidheog* heissen, gewiss ursprünglich in



keinem andern Sinn als jenem, in dem das norwegische *Haugfolk* oder nordische *haugbúar* (Fritzner S. 743), dänische *höghæmen* ('ungetaufte Kinder' Cleasby-Vigfusson S. 241) diese Namen tragen. Auch werden häufig Seelen zu den Elfen entführt, ja ein Bauer soll einst in einer von Elfen zum Aufenthaltsort erkorenen alten Befestigung (*rath*) sitzend, alle gesehen haben, die seit Jahren in seinem Dorfe gestorben waren, s. W. B. Yeats, Irish Fairy and Folk Tales S. 128.

Einer der Namen des Freyr scheint mir *Goðormr* zu sein, denn an eine andere Gottheit wüsste ich bei dem Fms. 5, 239 angeführten *Goðormr Danagoð* ebensowenig zu denken als bei dem *Skiǫldr Skánungagoð*. Sein Name, der auch als *Guttormr, Guthormr, Guðþormr* vorkommt — s. Noreen, Aisl. Gr. §§ 51, 1a. 186. 225, 3 — gehört in seinem zweiten Gliede zu aisl. *þyrma* 'schonen' und ist daher sinnverwandt mit *Guðmundr*, ja ich glaube, dass beide, dieser Gott Goðormr und der göttlich verehrte Guðmundr dieselbe Person sind. Ihre Doppelnamigkeit hat wohl auch zu jener Fassung der Sage Anlass gegeben, wie sie bei Saxo 7, 421 ff. vorliegt, nach der Thorkillus als Begleiter des Königs *Gormo* von Dänemark erst zu *Guthmundus* und von diesem zu Geruthus gelangt.

Dieser König Guðmundr oder Goðmundr, der nach Hervararsaga c. 6 nach seinem Tode göttlich verehrt wird, beherrscht nach Angabe der Saga von Þorsteinn bœjarmagn, Fms. 3, 183, ein Land *Glæsisvellir* oder hat nach der Hervararsaga, Bugge S. 203, Fas. 1, 51, seinen Sitz in Grund im Herað *Glasisvellir*, in der anderen Fassung, Fas. 1, 411, *Glæsisvellir*. Nach der Hervararsaga a. a. O. ist daselbst das 'Unsterblichkeitsfeld' *Údáinsakr*. Die Beziehung zum Totenreich ist also hier ganz klar. Auch das Land *Glasisvellir* oder *Glæsisvellir* weist auf dieses, da wir aus SnE. 1, 340 einen *lundr* namens *Glasir* vor Valhǫll kennen; vgl. auch den *Glasislundr* in der Helgakviða Hiǫrvarðssonar 1, s. Heinzel, Ueber die Nibelungensage S. 36 (WSB. 109, 704). Auch der furchtbar kalte Fluss mit goldener Brücke, welche Sterbliche nicht überschreiten dürfen, bei Saxo 8, 423 erinnert an andere Schilderungen der jenseitigen Welt. Der Sagenzug bei Saxo, dass der Liebesverkehr mit den Weibern in Guthmundus' Umgebung ebenso wie der Genuss von Speise und Trank daselbst das Gedächtnis schwinden macht, und dieser auch zwingt, immer bei ihm zu bleiben, entspricht dem Lethetrunk der Griechen, der



Vorstellung, dass Proserpina durch den Genuss des Granatapfels gezwungen wird, in der Unterwelt zu bleiben, und Aehnlichem in deutschen Sagen bei W. Müller, Niedersächsische Sagen S. 372 ff. Vgl. auch Hels Apfel, Golther, Germ. Myth. S. 477.

Auf Freyr weist bei Goðmundr dessen feindseliges Verhältnis zu Geirrøðr, durch den sein Vater Ulfheðinn, der aber auch Goðmundr hiess wie alle Könige von Glæsisvellir und mit ihm identisch ist — s. Heinzel, Ueber die Nibelungensage S. 37 (WSB. 109, 705) —, nach Þorsteinss. bœjarm., Fms. 3, 183, als er in dessen Hof seinen Tribut abliefern wollte, den Tod gefunden hat, ein Sagenzug, der ein Seitenstück hat in dem Tode des Freyr durch Surtr, wie in dem des Frotho durch Svertingus bei Saxo 4, 283 — s. Detter, Beitr. 18, 95 — und auf aussergermanischem Boden in dem des Osiris durch Seth, des libyschen Herakles durch Typhon.

Der Sinn aller dieser Mythen ist der, dass das Wachstum durch die Hitze vernichtet wird; und wenn sich Goðmundr nach der Sage von Þorsteinn durch diesen, einen deutlichen Vertreter des Þórr, wie schon sein Name und der Gewitterstein, den er besitzt, zeigt, seines Gegners entledigt, so lässt sich dies so deuten, dass dem Wachstum verderbliche Hitzeperioden durch Gewitterregen ihren Abschluss finden.

Darauf, dass dem Goðmundr im Þáttr von Helgi Þórissonr, Fms. 3, 136, eine Tochter *Ingibiǫrg* zugeschrieben wird, ist bei der weiten Verbreitung dieses Namens kaum ein Gewicht im Sinne eines Zusammenhanges mit *Ingifreyr* zu legen. Dagegen weist bei seiner Schwester *Hleiðr*, die ihm die Saga von Herrauðr und Bósi, Jiriczek, Bósasaga SS. 25. 26. 31. 34—37. 42. 62 zuschreibt, der Name auf das Haupttheiligtum der Vanen zu *Hleiðr* und damit auf die Vanengöttin selbst hin. Wenn die Hervararsaga c. 1 einen Sohn von ihm, den weisen 'Richter' Hǫfundr kennt, der aber eigentlich Goðmundr selbst ist — s. Heinzel a. a. O. S. 37 (705) —, so liegt hier wohl die Vorstellung des Totenrichters zugrunde. Auch die richterliche Thätigkeit des von Baldr sich ablösenden Forseti wird als eine solche unterweltliche zu denken sein, und seinen Saal *Glítnir*, der kaum zufälligerweise einen mit *Glasir* sinnverwandten Namen, 'Glänzer' bedeutend, führt, und dem Grímnismǫl 15 goldene Säulen und ein silbernes Dach zugeschrieben werden, finden wir wieder in dem goldglänzenden Hause, das dem Friesenkönig Radbot vom Teufel gezeigt wird als der Ort, an dem er wohnen solle, wenn er sein Heidentum

nicht aufgeben werde (s. Schullerus, Beitr. 12, 268 f.), und in Valhǫll selbst. Dass mit solchen Vorstellungen zu Ende der heidnischen Zeit christliche untrennbar verschmolzen sind, spricht nicht gegen ihr Alter und ihre Bodenständigkeit im Heidentum, das ja auch bei den Griechen Oerter des Lohnes und der Strafe im Jenseits unterscheidet.

An die Vorstellung von der irdischen Herrschaft des Kronos und der Titanen knüpft sich bei den Griechen die vom goldenen Zeitalter. Das gleiche ist auf germanischer Seite bei der Herrschaft der Vanen der Fall, denn dass sich hinter den Hleiðrkönigen und zumal denen Namens Fróði das Geschlecht des Freyr verbirgt, ist längst erkannt. Die Edda freilich weiss es nicht, dass das goldene Zeitalter zusammenfällt mit einer Zeit der Herrschaft der Vanen; aber es endet bei ihr mit dem nach dem Auftreten der Gullveig ausbrechenden ersten *folkvíg,* dem Kampfe zwischen Asen und Vanen, dem auch auf griechischer Seite der Kampf zwischen Kroniden und Titanen als erster Krieg gegenübersteht. Zu der Verführung durch Gullveig haben Detter-Heinzel, Beitr. 18, 551 eine Parallele aus Saxo nachgewiesen, man wird bei ihr auch an Pandora und an Eva erinnern dürfen.

Ist aber der Vanenkrieg dasselbe wie der Titanenkampf, dann müssen wir den Versuch aufgeben, ihn aus einem auf germanischem Boden sich abspielenden Kultkriege zwischen einer Asen- und einer Vanenreligion zu erklären. Wenn hier ein Kultkrieg zugrunde liegt, so könnte sich dieser nur im südlichen Europa abgespielt haben, allenfalls als ein Kampf zwischen hellenisch-indogermanischer und phönikischer oder aboriginischer Religion. Und man wird es vielleicht nicht ganz bestreiten dürfen, dass die Griechen bei dem Kampf und Sieg des Zeus über Kronos an ihr Verhältnis zu ihren semitischen Vorgängern und Nebenbuhlern denken konnten, deren Hauptgott Kronos war, wie Zeus der ihre. Auszugehen ist aber doch wohl von einem Naturmythus. Das goldene Zeitalter ist nichts anderes, als die Zeit der Herrschaft von Wärme und Licht, der Tag und Sommer. War das Reich des Sommers zu Ende, seine Gottheit der Unterwelt verfallen, so konnte man dies dem Einflusse einer höheren Macht zuschreiben, in deren Händen das Weltregiment lag. Noch leichter konnte die Sonne als ein Gott gedacht werden, der von



der Höhe des Himmels, die er im Siegeslaufe gewonnen hat, durch den Himmelsgott herabgestürzt wird.[1])

Ganz ähnlich und vollkommen verständlich ist der Mythus von dem durch den Blitz des Zeus vom Himmel herabgeschleuderten Phaethon, der im Grunde nichts anderes als Helios, der Sonnengott, selbst ist. Um so lieber wird man nun die Thränen im Phaethon- und im Baldrmythus in übereinstimmender Weise erklären. Ueberhaupt aber fällt jetzt auf den Baldrmythus neues Licht; und es ist nun nicht mehr befremdlich, dass der Gegner des Sonnen- und Tagesgottes den Namen *Hǫðr* führt. Denn dieser ist wirklich derselbe wie der keltische *Caturīx,* der alte Kriegs- und Himmelsgott, den man unter seinem kriegerischen Namen vielleicht nur deshalb hier auftreten liess, weil er ihn zu dem friedlichen Baldr in schärferen Gegensatz brachte. Der Mythus ist eine Parallele zu dem vom Vanenkrieg, wo Óðinn, wenn er mit seinem Speerwurf den Kampf eröffnet, nur die Rolle des alten Himmelsgottes übernommen hat.

Wenn auch Sigmundr durch Óðins Speer, an dem sein eigenes Schwert zerschellt, seinen Untergang findet, so wird es sich dabei um so eher um dasselbe mythische Motiv handeln wie bei der Tötung Baldrs durch Hǫðr, als Sigmundr auch im übrigen gleich Sigfrid, Vǫlsungr und dem ganzen Vǫlsungenstamm zu den Freyhypostasen gehört, vgl. Detter - Heinzel, Beitr. 18, 552. Auch die Verbindung des Sigmundr mit seiner Schwester Signý hat an der Ehe des Niǫrðr und Freyr mit den eigenen Schwestern ein Seitenstück. Ziehen wir aussergermanisches Material zum Vergleich mit der Vǫlsungensage bei, so ist es besonders die Asklepiossage, die mehrere, teilweise schon von Hahn, Sagwissenschaftl. Stud. S. 230 berührte Uebereinstimmungen aufweist; und diese wieder scheint selbst eine Parallelform zum Phaethonmythus zu sein. Wie Phaethon Sohn des Helios, so ist Asklepios Sohn des Apollo, also einer verwandten Gottheit. Beide enden durch den Blitz des Zeus. Wie um jenen die Heliaden Bernsteinthränen weinen, so entsteht nach einer von Apollonius, Argon. 4, 611 ff. herbeigezogenen angeblich keltischen Sage der Bernstein aus den

[1]) Vgl. Rosegger, Der Gottsucher S. 8: Und all darüber standen die Sterne des Himmels und mancher Träumer von Trawies blickte empor, dass er den Arm dessen sehe, der heute die Sonne heben wird bis zu seiner ewigen Stirn, um sie dann zurückzuschleudern in den Abgrund.



Thränen, die Apollo bei den Hyperboreern um Asklepios vergossen hat. Wie Phaethon eigentlich niemand anderer als Helios selbst ist, so ist auch Asklepios aus dem Heilgott Apollo zu einer selbständigen Gestalt herausgewachsen. Seine dorischen Beinamen *αἰγλάηρ* und *ἀγλαόπης* weisen wohl noch auf seinen ursprünglichen Charakter als Sonnengott. Asklepios' Mutter heisst *Κορωνίς*, d. i. 'Krähe', und zwar wird er, da diese bereits tot ist, ihrem Leibe entrissen. Ebenso wird Vǫlsungr aus dem Leibe seiner sterbenden Mutter geschnitten. Letzterer ist erzeugt durch den Genuss eines Apfels, den Óðins Wunschmädchen im Auftrag des Gottes dem bis dahin kinderlosen Rerir in Krähengestalt gebracht hatte, dieselbe, die später den Vǫlsungr heiratet. Durch Óðins Speer fällt erst dessen Sohn Sigmundr. Es ist aber auch sonst ziemlich deutlich, dass die verschiedenen Angehörigen des Vǫlsungenstammes nicht streng von einander zu scheidende Freyhypostasen sind. Und dass zumal der Name *Vǫlsungr* eigentlich keine selbständige Person bezeichnet, sondern Beiname des Sigmundr ist, geht ja anerkanntermassen schon aus Beow. v. 877. 897 hervor, wo Sizemund *Wælses eafera* und *Wælsinz* genannt wird. Daher ist es ganz belanglos, wenn in der uns vorliegenden Ueberlieferung auf germanischer Seite die Motive auf drei Generationen verteilt sind gegen zwei auf griechischer. Eine ältere Sagengestalt hat zweifellos Sigmundr von einem *Vǫls* oder *Vǫlsi* und der als Krähe auftretenden Lióð abstammen lassen und von dieser selbst die Befruchtung durch den Apfel erzählt. Was diese betrifft, ist sie allerdings in der Geschichte des Asklepios nicht erhalten. Dasselbe Motiv spielt aber in einer phrygischen, bei Pausanias 7, 17, 7 und Arnobius, Adv. nat. 5, 5—7 erzählten Sage eine Rolle. Nana, die Tochter des Sangarios, empfängt hier den Attis oder Attes durch die in den Schoss genommene Frucht eines Mandel- (nach letzterem Granatapfel-)baumes, der aus den abgeschnittenen Schamteilen des doppelgeschlechtigen Agdistis entstanden ist. Durch diese Herkunft der Frucht wird es deutlich, dass es sich dabei um denselben Tropus wie bei dem Ausdrucke *glans* für das caput membri virilis handelt.[1]) Die Erzeugung durch den Apfel besagt somit unter einem verhüllenden Bilde dasselbe, wie die

[1]) Auch in einigen anderen von Bugge, Ark. 5, 36 ff. erwähnten Fällen kann der Apfel ein phallisches Bild sein; daneben mag gerade der Granatapfel wie zuzugeben ist, auch wegen seiner zahlreichen Zellen und Kerne zum Fruchtbarkeitssymbol geworden sein.



durch *Vǫls* oder *Vǫlsi*, denn *Vǫlsi* und deminutivisches *Vǫlski* ist uns im Vǫlsaþáttr, ed. Vigfusson, der Vǫlsafærzla, Corp. p. b. 2, 381, und dem isl. Märchen von *Vǫlski*, Arnason, Þjóðsögur 1, 177, als Name eines heidnischen Phallusidols überliefert und bedeutet vermutlich 'potens' scil. 'membrum' im Sinne der zeugenden Kraft, s. Detter-Heinzel, Beitr. 18, 552; v. Grienberger, ZfdA. 36, 309, Anm. 1.[1]) Erstere machen a. a. O. auch auf ein römisches Seitenstück zur Zeugung durch einen Phallus aufmerksam. Dass die Uebereinstimmung der Vǫlsungensage und der Attissage eine zufällige sei, wird man schon deshalb nicht gerne glauben, weil Attis, der beweinte unglückliche Liebling der Göttermutter, auch sonst Züge trägt, die ihn mit Baldr, Óðr und ähnlichen Gestalten zusammenzustellen gestatten.

Ueber den Zug, dass Óðinn seinen Speer dem Dagr leiht, der damit Helgi tötet, ferner über die Opferung Vikars mittels des Speeres Óðins in Gestalt eines *reyrsproti* und Verwandtes vgl. Detter, Beitr. 18, 506. Sobald Óðinn zum Herrn der Totenhalle geworden war, konnte seiner mittelbaren oder unmittelbaren Beteiligung bei dem Untergang eines Helden die Absicht untergeschoben werden, diesen für Valhǫll zu gewinnen. Ja es konnte dessen Tod sogar den Charakter einer Opferung an Óðinn annehmen. Daher ist es vielleicht noch hieher zu stellen, wenn nach Saxo 1, 60 Haddingus, d. i. Niǫrðr, sich erhängt, d. h. dem Óðinn opfert, und wenn Niǫrðr selbst nach Ynglingas. c. 11 sich dem Óðinn zeichnen lässt, ehe er stirbt.

Nach Asklepios' Tode tötet Apollo die Kyklopen, welche dem Zeus die Blitze zu dessen Vernichtung geschmiedet haben, und verlässt auf längere Zeit den Himmel (s. Preller, Griech. Myth.[4] 1, 517). War in ähnlicher Weise wie hier diese Kyklopen auf germanischer Seite ursprünglich ein Feuerdämon als Schmied der Blitzwaffe beteiligt, so kann dies der letzte Grund sein, warum Loki in der aisl. Fassung des Baldrmythus als derjenige auftritt, der die todbringende Waffe herbeischafft. Uebrigens steht auch Prometheus beim Kampfe des Zeus mit Kronos, obwohl selbst Titane, auf Seite des ersteren. Wenn Freyr Frotho Guðmundr den Surtr Svertingus Geirrøðr zum Gegner hat, wie schon Osiris und der libysche Herakles den Seth Typhon, so liesse sich auch denken, dass aus einem solchen Mythus vom Tode des Natur-

[1]) Mit dem aisl. *Vǫlsi* gehört der russische Herdengott *Volosъ*, *Velesъ* zusammen, s. Heinzel, Ueber die ostgot. Heldens. (WSB. 119) S. 82.



gottes durch den Hitzedämon letzterer durch Verschränkung in einen anderen Mythus eingedrungen sei, in welchem der Sonnengott dem Himmelsgotte erliegt. Schliesslich konnte Loki in den Baldrmythus auch in seiner Auffassung als der Böse schlechtweg in Anlehnung an den christlichen Teufel eingeführt werden, wie er in dieser zum Vater der Hel gemacht wurde. Auf jeden Fall ist im Baldrmythus Hǫðr, nicht Loki, der eigentliche Gegner Baldrs, in der dänischen Fassung desselben übrigens der einzig nachweisbare. Ebenso tritt im Vanenkrieg Óðinn als Gegner der Vanen hervor.

Haben wir Recht gehabt, Óðinn hier als Vertreter des Himmelsgottes zu nehmen und auch den Namen Hǫðr auf den Himmelsgott zu beziehen, so hebt sich dieser dadurch aufs schärfste gerade von Baldr und den Vanen ab. Dass die Vertreter beider Götterparteien uns auch auf griechischem Boden entgegengetreten sind und wiederum als Gegner, zeigt aber, dass wir es auf germanischer Seite nicht mit jungen Mythengebilden zu thun haben. Um so weniger wird es gestattet sein, den alten germanischen Himmelsgott mit Baldr und den Vanen zusammenzuwerfen.

Man wende hier nicht ein, dass der Wirkungskreis des Himmelsgottes und jener der Götter der Sonne (und der zeugenden Naturkraft im allgemeinen) sich teilweise decken. Eine heidnische Religion ist eben kein naturwissenschaftliches System. Verschiedene Orte und Zeiten liefern für dieselben Dinge immer neue mythische Bilder, die dann nebeneinander zu stehen kommen. Und an Stätten ihres Kultes, im Kreise ihrer Verehrer hebt sich das Ansehen, erweitern sich die Befugnisse einer einzelnen Gottheit leicht so sehr, dass sie in den Bereich anderer übergreift und mehr oder weniger allein dem religiösen Bedürfnis ihrer Diener genügt. Der eine oder andere Gott liesse sich deshalb leicht aus unserem Heidenglauben ausschalten, ohne dass eine Lücke bemerkbar wäre, und ein wichtiger Naturvorgang eines mythologischen Vertreters entbehren würde. In ihrem Kerne aber liegen die Vorstellungen vom Himmelsgott und Naturgott — wenn wir ihn so nennen dürfen — auseinander. Es nötigt uns darum auch nichts, für einen von beiden etwa völlig fremde Herkunft vorauszusetzen, wenn auch zuzugeben ist, dass letzterer durch orientalische Einflüsse neue Züge angenommen hat, und dass ersterer ein reiner indogermanisches Gepräge bewahrt.



An den über den Wandel der Naturerscheinungen erhabeneren Himmelsgott knüpft sich übrigens auch der reinere Gottesbegriff. Ja der noch immer im Gewitter 'greinende' Himmelvater unseres volkstümlichen Christentumes wäre, wie er ist, auch als eine Fortsetzung des alten Himmelsgottes denkbar. Für den Mythus freilich sind die Vertreter von Sonne und Sommer um so fruchtbarer, als ihr Wesen nur zeitweilig sich kraftvoll geltend macht, zeitweilig wieder unterdrückt erscheint. Hier war Wechsel, Geschichte, Handlung vorhanden, wenn sich auch der periodische Machtverlust — mochte ihn der Mythus wie immer ausdeuten — mit der Vorstellung hoher Göttlichkeit nicht gut vertrug. Es ist deshalb sehr bezeichnend, dass es neben Göttermythen in noch überwiegenderer Fülle Heroenmythen sind, die hier ihre Wurzel haben.

Register.

c und *ch* (ausser in griechischen Wörtern) stehen unter *k*; *ð* folgt nach *d*; *v* (ausser wo es = *w* ist) steht unter *f*; *ǫ* folgt nach *o*; *þ* nach *t*; *æ* und *ø* steht am Schlusse.

A.

B.



C.

D.

E.



F. V.

I. J.

C. K.

L.

M.

T.

Þ.

U.

V. W.

Berichtigungen.

S. 45 Z. 17 v. o.	lies	Streitäxte.
„ 48 Anm. 1 Z. 3 v. u.	„	Jiriczek.
„ 50 Z. 20 v. u.	„	Ark. 9, 377.

